İslâm ve Hıristiyanlık

POLİTİK - TEOLOJİ DENEMELERİ

T.J. WINTER
(ABDÜLHAKİM MURAD)



ETKİLEŞİM
DÜŞÜNCE

İSLÂM VE HIRİSTİYANLIK

T.J. Winter (Abdülhakim Murad)

Çeviren:
Onur Atalay

Etkileşim Yayınları : 43
Düşünce : 12

İslâm ve Hıristiyanlık / T.J Winter (Abdülhakim Murad)
Editör : A. Cüneyd Köksal
Çeviren : Onur Atalay
Kapak : Yasin Özcan
İç Düzen : Kadir Kara
Baskı ve Cilt : Nesil Matbaacılık
Mermerciler Sanayi Sitesi
2. Cadde No: 23 Yakuplu
B. Çekmece/İSTANBUL
Tel: (0212) 876 38 68
Fax: (0212) 876 41 69

© Etkileşim Yayınları 2006
Bu kitabın Türkiye'de yayım hakları
Nesil Basım Yayın Gıda San. ve Tic. A.Ş. adına
Etkileşim Yayınları'na aittir.
İzinsiz, kısmen ya da tamamen çoğaltılıp yayınlanamaz.

ISBN: 978-975-269-356-2

1. Baskı: Ekim 2007

Etkileşim Yayınları

Sanayi Cad. Bilge Sok. No: 2, 34196 Yenibosna/İstanbul
Tel: (0212) 551 32 25 Fax: (0212) 551 26 59
www.etkilesimyayinlari.com

İSLÂM VE HIRİSTİYANLIK

Politik-Teoloji Denemeleri

T.J. Winter (Abdülhakim Murad)

Çeviren:
Onur Atalay

ETKİLEŞİM

T.J. Winter (Abdülhakim Murad)

1960'da Londra'da dünyaya geldi. Cambridge, Londra ve Oxford üniversitelerinde Arapça, Farsça ve Türkçe öğrendi, Kahire el-Ezher'de Islâmî ilimler üzerinde çalıştı. Halen Cambridge Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Faculty of Divinity) Islâmî Araştırmalar bölümünde öğretim görevlisi olan yazar; Gazali, Müslüman-Hıristiyan ilişkileri, uluslar arası politika gibi konular etrafında birçok makale kaleme aldı. Daha önce Türkçe'de *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak* (2003) adlı bir eseri yayımlanmış olan T. J. Winter'ın yazıları *The Daily Telegraph, The Guardian, The London Evening Standard, The Tablet, Islamica, Neue Zürcher Zeitung, Times Literary Supplement* gibi mecralarda yayınlandı.

İçindekiler

GİRİŞ 7
1. HZ. İBRAHİM: UZLAŞMANIN PEYGAMBERİ 23
2. HATEMÜ'L-ENBİYA OLARAK HZ. MUHAMMED 37
3. FAKİRLİK VE İSMAİL'İN KARİZMASI 53
4. KUR'ANÎ HAKİKAT VE ZİMME'NİN ANLAMI 73
5. BİR AKADEMİK PRATİK OLARAK KUR'ÂNÎ MUHAKEME 95
6. GAZAP ÜZÜMLERİNİ EZMEK 117
7. İNSAN VE İLAHİ ADALET: BAZI HADİSLER ÜZERİNE MÜLAHAZALAR 143
8. BRİTANYALI MÜSLÜMAN KİMLİĞİ 155
9. KİLİSELER VE BOSNA SAVAŞI 187
10. *PULCHRA UT LUNA*: MÜSLÜMAN KATOLİK DİYALOĞUNDA MERYEM TEMASI ÜZERİNE MÜLAHAZALAR 221
SONUÇ 267

Giriş

Kilîsâ'dan yapılma mihrabhâne-i dildir
Tesâvîr-i günahı mahva istiğfârdır bâ'is
(Sünbülzade Vehbi)

Elinizdeki bu derleme, hayatını Hıristiyanlığın Anglikan mezhebinin etkisinde şekillendirmiş, fakat nihayetinde evini İslam inancına inşa etmiş bir teoloğun çalışmasıdır. Osmanlı şiirindeki *kilise-cami* metaforu gibi, böylesi bir kişi yapısal olarak farklıdır. O, hakedilmemiş bir rehberliğin sembolüdür. Bir mühtedidir; yani bir manevi göçmen. Ve bu haliyle o, İslam'ın halen *alem-penah* olduğunun, halen yeni katılımcılara onun içinde yer bulunduğunun ve onun bu yerlerin dolmasını iştiyakla beklediğinin işaretidir. Richard Bulliet, İslam'ın dinçliğini, mühtediler yoluyla koruduğuna inanıyor.[1] Ona göre mühtediler İslam'a güç veriyorlar. Her ne kadar onların sınırları zorlayan hevesleri, bazen dinin miras alınan geleneksel ve resmi dünyasının canını sıksa da; belki de bu yeni gelenler, İbn Haldun'un tarif ettiği çöl halkları (bedeviler) gibidirler. Ona göre bu kimseler, Tanrı ile

[1] Richard Bulliet, *Islam: the view from the edge* (New York, 1994)

yeni ve çoğunlukla da gayet püriten bir tefekkürü inşa etmek için belirli aralıklarla, dingin burjuva kalelerini işgal ederler.

Gerçekte, kıblesi alışılmadık bir açıya sahip bu kimseler, elbette verdiklerinden daha fazlasını almaktadırlar. Özellikle günümüzün modern şartlarında, sürünerek müteşekkirane cankurtaran sandalına ulaşmış bu kimselerin, sandalda bulunanlara verebilecekleri son derece sınırlıdır. Geçmiş dönemlerde, İbrahim Müteferrika, Ali Ufki ve Abdullah el-Tercüman (Selman Farisi veya Ka'b el-Ahbar'a kadar gitmeye gerek yok sanırım?) İslam dünyasına katıldıklarında, rakip kültürler kutsal kültürlerdi ve bu yeni mühtediler de, amacı bir veya birden çok tanrıya hizmet etmek olan diğer büyük medeniyetlerin rahle-i tedrisinden geçmiş oluyorlardı. Oysa bugün, Batılı bir mühtedinin getireceği ne tür bir zenginlik, katacağı nasıl bir güç bulunabilir? Biz, gitgide daha kuşatıcı hale gelen bir liberal kapitalizmin içinde yetiştirilmedik mi? Olmamız istenen kişi şu anlatılan değil miydi:

> Ayrımcı zevkinden dolayı övülmek isteyen ama bu zevki aslında onun kendinin övülmesini sağlayacak şeyleri arzu etmesinden başka bir şey olmayan; tıpkı züppelerin sofistike kimselere sığınmaları gibi, marka isimlerine ve şık mallara sığınmış amansız modern tip, yani tüketici... Kimsenin "olduğu kişi" olamadığı ve hatta artık böyle olmak dahi istemediği bir toplum. İşte bir başka Nietzschevari kabus daha.[2]

Bir süredir Batı'daki Müslüman cemaatinde bize, yeni bir İslamî hermeneutik hakkında ne yazık ki yetersiz mazeretler üzerine inşa edilmiş ateşli tartışmalar eşlik ediyor. Toprağı çok uzun zamandır kirletilmekte olan Batı'dan, dini bağlamda nasıl bir verim alınacağı hâlâ muğlak. Eski bir söz olan, *ex Oriente lux*'un geçerliliğinin kalmadığını iddia etmek zor. Müslüman bir İngiliz şairin diliyle söyleyecek olursak:

---

[2] Robert B. Pippen, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian aftermath* (Cambridge, 2005), 328n.

Binlerce yıl boyunca güneş,
Doğdu doğunun ocağından.
Binlerce yıl boyunca Batı,
Her yanı kasvet ve göz yaşı,
Kapattı onun tazeliğine kapılarını.
Öyle de olsa, Doğu'nun sabahında hakikat!
Saf imandır Allah'a, ki O Ehad.
Dünya, tüm süsü ve güzelliği ile ayaklandı
Ve Güneş, batıya doğru kararak battı.
Ey inananlar! İmanın sabahına iman ediniz.
Siz bilirsiniz,
Allah en iyisini bilir.
Bakarsın, Batı'nın üstünden
Saf İslam şuası olarak
Doğu'nun ışığı geri geliverir.[3]

Weber'in de ifade ettiği gibi, bizim bütün modernitemiz, "çelik kadar sert bir kabuğa" hapsedilmiş bulunuyor. Bu kabukta, doğanın demirden hudutlarının yerini, kendi mamulümüz çelik sınırlar aldı. İşte bu, hiçbir siyasi çarenin bizi özgür kılamayacağı bir yabancılaşma hali. Weber, son derece karamsar bir biçimde, makina çağında insanın mutluluğunun ve kendisini gerçekleştirmesinin giderek daha fazla sınırlanacağından emindi. Çünkü ona göre bu çağın mantığı insanı bir üreticiden ve tüketiciden ibaret kılmaktaydı. Bu zamanda daha fazlasına müsaade yoktu.[4] Batı'da, Aydınlanmadan bu yana, insanın kendini gerçekleştirmesinin en temel göstergesi, onun birey olması olarak kabul edi-

[3] W. Ubeidullah Cunliffe, "The Orient Sun of Islam", *The Crescent I* (1893), s. 118.

[4] Peter Baehr, "The Iron Cage and the Shell as Hard as Steel: Parsons, Weber, and the *stahlhartes Gehäuse* Metaphor in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*" *History and Theory* 40 (Mayıs 2001), 153-69

lir. Bu hal ise, bizim Öteki'ni giderek daha fazla manipülasyona açıkmış gibi görmemize olanak tanır. Bu çelikten kapana kısılanlar açısından, aile, komşuluk ve cemiyet gibi kavramlar en az tefekkür, ibadet ve sanat (ki artık sanat, kendisi hariç herşey adına yapılır oldu) kadar uygunsuzdur. Bugün bizler, Marcuse'un Tek Boyutlu İnsan'ının çağında yaşıyoruz. Bahsi geçen bu insan, teknoloji sayesinde mümkün kılınan totaliter gerçeklikte (ki bu gerçekliğin prangaları güçlerini, heryerde hazır ve nazır olmalarına, teknik yeterliliklerine ve görünmezliklerine borçludurlar); tercih ve özgürlük gibi retoriklerin ağına düşmüş birisidir. Bu, Ernst Bloch'un deyişiyle, "yerin üstündeki cehennemin ebediliği" halidir.

20. yüzyılın ortalarında, bilim temelli totaliterlikler karşısında hissedilen karamsarlık, Marx'ın deterministik iyimserliğinin (yani *doğal seleksiyonun ahlakî* bir sonucu bulunduğu fikrinin) çökmesiyle beraber geçici olarak köşesine çekilmişe benziyordu. Bu çöküşten sonra insanlar, kısa bir süreliğine de olsa, Aydınlanmanın rüyasının en nihayet gerçekleşebileceği ümidine kapılmışlardı. Oysa ki, Berlin duvarının yıkılması, sonuçta sadece, Batı'nın teknolojik zevk kültürünün ne denli amaçsız olduğunu bir kez daha ortaya koymakla yetindi. Doğal çevremiz, teknolojinin bizi koruduğu kadar tehdit de ettiği bir oyunu sahnelemekte. Walter Benjamin'in ifadesiyle:

> Homer'in zamanında insanlık, Olympos'daki tanrılar için bir tefekkür konusuydu; şimdi ise sadece kendisi için. Kendisine yabancılaşması o kerteye vardı ki, kendi yıkımında dahi birinci dereceden bir estetik zevk tecrübe edebiliyor.[5]

Bu makalelerin yazarı olan mühtedinin yanında getirdiği bir hediyesi yok. Bugün manevi anlamda (daha doğrusu, bir zamanlar insanın esenliğini tanımlayan her türlü marifetler anlamında) Batı kendini hadım etmiş bulunuyor. Bunu yaparken o, kendi bi-

[5] Walter Benjamin, *Illuminations* (Londra, 1967), 244

reysellik projesi uğruna, sahip olduğu güzelliğin kaynağına düşman kesildi. Nihayetinde bu projenin meyveleri o denli abesleştiler ki, artık ne yöne doğru ilerleyeceğini kestirmekten bile korkar hale geldik. İslam'ın bu çocukça projeyi "toptan reddetmesi" zamanımızın en mühim hakikatidir. Müslümanların cinsiyet, cinsellik, ibadet, sanat ve anlam hususlarında insanlığın sahip olduğu tarihî mâkule yapışmadaki inatları, Tanrı'nın süregiden ihsanının şaşmaz işaretidir. Bu büyük sahnede mühtedilerin rolü, ancak figüranlık olabilir.

Buradaki makaleler, genellikle Müslüman Hıristiyan diyaloğu bağlamında hazırlanmışlardır. Doğrudan karşılaştırmalardan ziyade, Müslüman hakikatin Hıristiyanların anlayacağı şekilde tefsir edilmesine çaba gösterilmiştir. Makalelerde kullanılan dil, okuyucuya zaman zaman kararsız ve kontrollü gelebilir. Bu hal, Kur'an'ın (ilahî kitaplar arasında benzersiz bir biçimde) Öteki'yle konuşurken ona "en güzel şekilde" hitap etmemizi emretmesinin bir neticesi olarak böyledir. Bazıları bunu Peygamberî ruhun sulandırılması olarak görseler dahi, "tüm insanlığa gönderilen"in takipçileri olan bizler, Kur'anî hakikati, onu dinlemeye istekli olanlara iletirken bazı kurallara riayet etmek mecburiyetindeyiz. Müslümanlar, diğer tek Tanrılı dinlerin peygamberlerine eğlence olsun diye veya diplomasinin bir gereği olarak saygı gösteriyor değiller; bu zaten dinlerinin emri. Bu sebepten dolayı, diyalogla ilgili toplantıların bir ön şartı olan karşısındakini kabul etme hususunda Müslümanlar ayaklarını, Yahudilerden ve Hıristiyanlardan çok daha sağlam bir zemine basıyorlar.[6] Batı'nın İslam hakkında ne düşündüğü bizim açımızdan önemli. Bu düşünce bir ölçüde Hıristiyan din adamlarının beyanlarının etkisinde şekillendiği için, onların bizim inancımız hakkında sahip oldukları tarihî yanlış anlamaları düzeltmenin yararı da ortada.

[6] Müslümanların diyaloğa katılma sebepleriyle alakalı bir liste için bkz. Mustafa Alıcı, *Müslüman Hıristiyan Diyaloğu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 365-386.

Önceki yüzyıllarda, yanlış bilgilerle beslenmiş, sert ve nefret dolu bir polemik hüküm sürmüştü.[7] Bazı sağ cenah Hıristiyan çevrelerinde bu durum hâlâ geçerliliğini koruyor. Üstelik, saygın ve makul kabul edilen bazı teologların ağzından dahi, söylentilere dayanan zayıf fikirler dökülmüyor değil. Sözgelimi, Papa 16. Benedict'in İslam hakkındaki beyanları, Vatikan'ın İslam uzmanlarıyla yapılan istişarelerden ziyade, sağ kanat aktivist ve gazeteci Oriana Fallaci'yle yapılan sohbetlere dayanıyor gibi.[8] Ne yazık ki günümüzde, derinlik ile hikmeti mezcedecek mesela Fransız rahip Louis Massignon çapında, bir İslam uzmanı yaşamıyor. Massignon (1883-1962), İslamî araştırmalar ile alakalı, Batı'da en uzun ömürlü eserlerin bazılarını kaleme alan isimdir. Üstelik kendisi de aktif bir teologdur ve Hıristiyanlığın İslam'ı anlama çabasının zirve isimlerinden birisidir. Engin bilgisini, manevi derinliğiyle birleştirmeyi başarmış ender kişilerdendir. Kendisi, zamanının Hıristiyanlarında pek nadir rastlanır bir tutumla, Peygamber Efendimizin ilahi vazifesinin sıhhatini kabul etmiştir (her ne kadar onun misyonunun öncelikle Yahudilere yönelik olduğunu düşünse de).[9] Bazıları Massignon'un gizli bir Müslüman olduğu konusunda ısrar ederler. Bu iddianın kaynağı, onun Üsküdar Mevlevihanesinde ihtida etmesi ile ilgili rivayettir. Buna göre son postnişin Remzi Dede ona açıkça şöyle demiştir: "Batınen sen zaten Müslümansın. Zahiren bu papaz cüppesini taşırsan İslam'a daha çok hizmet edersin."[10] Bunun yakın geçmişteki

[7] Norman Daniel, *Islam and the West* (Edinburgh, 1960)

[8] www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/AHM-Benedict.hrm

[9] David Kerr, "He Walked in the Path of the Prophets: Towards a Christian Theological Recognition of Prophethood of Muhammad", in Yvonne Yazbeck Haddad and Wadi Haddad (eds.), *Christian-Muslim Encounters* (Gainesville, 1995).

[10] Ahmed Yüksel Özemre, *Üsküdar, Ah Üsküdar* (İstanbul, 3. baskı, 2005), 54. Eğer bu rivayet doğruysa, Massignon da, denizaltı tabir edilenlerin arasına katılmış demektir; bu sıfat İslam'a dahil olan rahipler için kullanılır. Bu satırların yazarı, bu ilginç ve çelişik manevi tipten bir çok kişiye rastgelmiştir. Bunlar rahip olarak çalışmaya devam etmenin daha doğru olacağına kanaat getirmekle bir-

bir örneği Anglikan papazı Neil Robinson'dur. Robinson, ufuk açıcı bir çok kitaba ve makaleye imza attıktan sonra, Hıristiyan dünyasını biraz daha fakirleştirmek pahasına, İslam'a girdi.[11] Günümüzde kendisi de aynı zamanda teolog olan büyük oryantalistlerin var olmamasının bir sebebi de kuşkusuz, bu iki disiplini bir arada götürmeye müsaade etmeyen pozitivistik akademinin hoşgörüsüzlüğüdür. Gene de istisnalar yok değil. Benedict'in en büyük rakibi, "susturulmuş" rahip Prof. Hans Küng, Hıristiyanları, İslam peygamberinin gerçekten de Tanrı'nın bir elçisi olduğunu kabule çağırıyor.[12] Küng'ün İslam hakkında uzun süredir beklenen çalışması hâlâ daha yayınlanmadı. Bu gecikmenin nedeninin onun Müslümanlarla fikir alışverişinde bulunması olduğunu ümid ederim. Eğer kendini, geçmişte konu hakkındaki bilgisinin büyük bölümünü temin ettiği muhafazakar Alman oryantalistlerinin perspektifiyle sınırlar ise, gerçekten çok yazık olur.

Hıristiyanlar arasında kararsız da olsa, ileriye doğru bir hareket gözlemleniyor. Oxford'dan bir ilahiyat profesörü bugün şöyle yazabilmekte: "Hıristiyanlar kendi ahmaklıkları ve garazları için şimdi diz çökmeli ve af dilemeliler."[13] Ortaçağ'ın nefretinin yerini, "çağdaş Hıristiyanlığın, Muhammed'i gerçek bir peygamber ve hikmetli, cesur ve şefkatli bir lider, toplumu yönlendirmek ve yönetmek isteyenler için bir ideal olarak tekrar değerlendirmesi almalı."[14] Hıristiyanlar, Peygamber Efendimizi değerlendirirken, tıpkı Yahudileri değerlendirirken de yaptıkları gibi, yüzlerce yıllık benzersiz bir nefretin ve hiddetin penceresinden bakmaktaydılar. Bugün ise artık hızla, toplumun bir parçası olarak yaşayan,

---

likte, vaazlarında teslisden veya İsa'nın insanlığı kurtarmak için çarmıha gerildiğinden bahsetmezler.

[11] İhtida etmesinden sonra kaleme aldığı kitaplardan birisi için bkz *Discovering the Quran: a contemporary approach to a veiled text* (Londra, 1996).

[12] Bu kitapta 8. bölüme bakınız.

[13] Keith Ward, "Muhammed from a Christian Perspective", in Norman Solomon, Richard Harries, and Tim Winter (eds.), *Abraham's Children: Jews, Christians and Muslims in conversation* (Londra: Continuum, 2006), 124-131, s.125.

[14] Ward, *a.g.e*, 131.

aşk, babalık ve siyasi sorumluluk gibi beşerî sınavlara göğüs germiş İslam peygamberi, bir model olarak, İncillerde anlatılan İsa'ya tercih edilmeye başlanıyor. Dinlerarası bağlamın dolaylılığına rağmen, Müslümanlar en nihayetinde şu ikisinden hangisinin daha büyük bir af olduğu sorusunu sormak zorunda kalıyorlar: Çarmıha gerilmiş ve elinde hiç gücü olmayan birisinin affetmesi mi; yoksa Peygamber Efendimizin Mekke'yi ele geçirdiğinde, yani siyasi gücünün zirvesindeyken ve eski düşmanları eline düşmüşlerken onları affetmesi mi? Bu cezalandırabilecekken affetme *(el-afv mea'l-kudra)* erdemidir. Ya da hangisi daha şefkatlidir? İncil'in Esinlenme bölümünde resmedildiği haliyle (insanları sinirli bir şekilde yargılayıp cehenneme gönderen) Evrenin Hakimi-İsa mı; yoksa hadislerde anlatılan haliyle (Hesap Günü işi gücü günahkarlar için şefaat dilemek olan) Hz. Muhammed mi? Bu durum, İslam'ın Tanrı'nın şefkatinin ve affının dini olduğunu göstermeye yetmez mi? Haçın aslında hiç de affın sembolü olmadığını, daha gençliğimde anlamıştım. Ortodoks görüşe göre o, borcun karşılığı demekti; yani ilk günahın sonsuzluğunun kefareti olarak, Tanrı'nın geçici ölümüyle gösterdiği sonsuz fedakarlık. Oysa insanlığın acilen ihtiyaç duyduğu şey, hesap kitap yapmayan gerçek bir af, yani, Kur'an'da geçtiği haliyle, *bi gayri hisab* affeden bir Tanrı modelidir. Bu Tanrı, bir muhasebeci veya kütüphaneci gibi aftan tasarruf etmenin peşinde değildir. Bir Katolik teolog, günahlara kefaret olarak çarmıha gerilme ile yaratılışın "düşmüşlüğü" doktrinlerini protesto ederek kiliseden ayrılmıştı. Bu kişi sonrasında, etkili Center for Creation Spirituality'i kuracaktı. Bu teolog, hiç de cömert olmayan bir biçimde, günahın "tam karşılığının ödenmesi" fikrini ahlaki açıdan reddetmek için, "derinlemesine tek düze" olan Haç fetişizminin bir kenara bırakılması gerektiğini söylüyor, onun yerine ise boş tabut sembolünü öneriyor.[15] Bu sembol ile hilal arasında benzerlik kurmak mümkündür. Haçtan farklı olarak o, açık ve dairevîdir. Haç; ilahi takdiri küçümser ve sembolik olarak, insanın bu dün-

[15] Matthew Foz, *A Spirituality Named Compassion: Uniting Mystical Awareness with Social Justice* (San Franscisco, 1979), 111-7.

yadaki yüz binlerce yıllık varlığı süresince, tam kurtuluşunun ancak bir kere mümkün olabildiği hususunda ısrar eder. Bu doktrin, İslam'ın ilahi aşk ve şefkat penceresinden bakıldığında, trajik biçimde yetersiz kalıyor.

Dinlerarası buluşmalarda zahiren veya batınen öne çıkan bu konular, ortamın atmosferini adeta temiz hava ile doldurur. İslam peygamberinin dürüstlüğünün bir teşvik kaynağı olduğunu ve onun çok önemli bir tarihsel kırılmaya denk geldiğini kabul etmeye hevesli teologların sayısı artıyor, ve onlar eski karşıtlıkları bir kenara bırakmaya hazırlanıyorlar. İkinci makalede açıklanacağı gibi, bu durum, Hıristiyan dünyasının beşeri kemal algısındaki bazı derin değişikliklere işaret ediyor. Benim kendi manevi yolculuğum bağlamında konuşacak olursam, şimdi artık, kurtuluş (liberation) teologlarının resmettiği gerçek manada sosyal sorumluluk sahibi İsa simgesi, bana, İsa'nın eski imajlarından çok daha cazip geliyor. Bazen, zamanında Peder Jack Putterill (1892-1980) tarafından vaftiz edilmiş olmamın bir manası olduğunu düşünmüyor değilim. Putterill, zamanının radikal rahipleri arasında en meşhur isimdi. O, hak dinin pasifist ve uyuşuk olmadığını, zenginlere ve baskıcılara karşı devrimci bir meydan okuma olduğunu iddia eder dururdu.[16] Bildiğim kadarıyla Putterill'e, kabre girmeden önce, Rabbi, Fakirlerin Rabbi olan ve onların davasını savunup onlar gibi yaşayan, büyük imparatorluklara boyun eğmektense, onlara karşı durmayı bilen bir peygamberi tanımak nasib olmadı. Sosyalist Bernard Shaw'un "muhteşem bir deha"[17] olarak tanımladığı bu peygamber, konforlu burjuva tüketim kültürünün gizli fakat acil ihtiyaçlarına manevi deva olacak bir örneği sunuyor. Bu deva, uzak şapellerde söylenen isteksiz ilahileri değil, adaletsizlik ve yoksullukla enerjik bir biçimde mücadele etmeyi içeriyor. İşte Roger Garaudy'yi

[16] Fr. Jack Putterill, *Thaxted quest for social justice: the autobiography of Fr. Jack Putterill, turbulent priest and rebel* (Marlow, 1977).

[17] Dan H. Lawrence (ed.) *Bernard Shaw: Collected Letters 1926-1950.* (Londra, 1988), s. 305.

İslam'a çeken saikler de bunlardı. Onun komünizm anlayışının zaten hep empatik bir yönü mevcuttu ve nihayetinde Stalinizm ile bütün bağlarını koparıp, İslam'ın özgür ve eşitlikçi evine girdi. Putterill ve Shaw için olduğu gibi, Garaudy için de sekülerlik, ancak çelik kafesin içinde bir özgürlük sağlayabilirdi. Gerçek özgürlüğe ulaşmak ise ancak bu kafesin dışına çıkmakla mümkündü. Bu özgürlük Tanrı'nın yarattığı dünyada ve onun kulları arasında fesat çıkaranlara karşı koyma arzusunu da içinde barındıran kuşatıcı bir özgürlük olmalıydı.

Peygamber Efendimizin Hıristiyan düşünürlerce de kabul edilmesi, Hıristiyan düşüncesinin tarihsel olarak dışlayıcı entellektüel sistemler ve toplumlar inşa etmiş olduğu gerçeğinden hareketle ele alındığında daha bir anlam kazanır. İnsanları kurtulmuşlar ve kurtulamamışlar olarak radikal biçimde ikiye ayıran ve kurtuluşu da kiliseye bağlayan (*extra ecclesia nulla salus*- "Kilisenin haricinde kurtuluş yoktur") bu anlayış, içerisinde farklılıklara müsamaha göstermeyen toplumları vücuda getirmiştir. Oysa ki geleneksel Çin, Hint ve İslam kültürlerinde durum bundan epeyce farklıdır. Bu açıdan bakıldığında, İngilizce yazanlar arasında, Peygamberi açıkça takdir eden ilk kişinin bir püriten olması hiç de şaşırtıcı değildir. Ona göre Osmanlı sistemi, farklılıklara ve inandığı gibi yaşamaya, kilisesi ve dinî uyum üzerindeki ısrarıyla bilinen o zamanın İngilteresinden daha elverişli bir ortam sağlamaktaydı. Bu püritenin adı Henry Stubbe (1632-1676), yazdığı kitabın ismi ise *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism, with the Life of the Mahomet, and a Vindication of him and his Religion from the Calumnies of the Christians* idi. Kitap o zamanlar ancak güç bela yayınlanabilmişti.[18] Kitabın (yeni baskısındaki) 8. bölümü, İngiltere'de Üniteryenler ve diğer ayrılıkçı mezhepler arasında daha önce bazı Müslümanların var olabileceğini akla getirmektedir. Goethe'nin bölük pörçük *Mahomets Gesang*'ı da, İslam'daki radikal özgürlüğe ve arılığa bir

[18] Tekrar basım Lahore: Orientalia, 1954.

methiyedir. Goethe bu hasletlerin kaynağını, İslam'ın çöl şartlarında çiçek açmasına bağlıyordu. Aslına bakılırsa, kalplerinde Tanrı sevgisi de taşıyan özgürlük sevdalılarının birçoğu, İslam'ın cazibesine kendilerini kaptırmışlardır. Rilke'nin *Duino Ağıtları*'nda, başlarda ihmal edilen ama sonraları İslam teolojisinden etkilendiği kabullenilen bir pasaj mevcuttur:

> Muhammed, sıra dağlara doğru fışkıran bir nehir gibi, Tek Tanrı'nın karşısına hemen çıkıverir. Onun Tanrısı ile, insanların durmadan "Alo, orada kimse var mı" diye bağırdığı ama cevap alamadığı "İsa" adlı bir telefona ihtiyaç hissetmeden, her sabah fevkalade bir biçimde konuşabilirsiniz.[19]

Kâmil insana dair resmin değişmeye yüz tutmasıyla birlikte, Hıristiyan metafiziğinde depremler ve kırılmalar vücuda geliyor. Teslis İngiltere'de, diğer hiçbir Avrupa ülkesinde olmadığı oranda eleştiri altında; hem de uzun süredir. Stubbe'nin kendisi de bu trendin bir parçasıydı.[20] En büyük İngiliz şairi Milton dahi, şimdi artık gizli bir Üniteryen olarak kabul ediliyor.[21] Teslis teolojisini açıktan açığa reddedenler arası da kimler yok ki; John Locke, Isaac Newton, Charles Dickens, Benjamin Franklin, Belá Bartók, Ray Bradbury ve Frank Lloyd Wright bunlardan sadece birkaçı. Son zamanlarda, Teslis'e meydan okuyan çok sayıda eser kaleme alındı. Artan sayıda eğitimli insan, Teslis'in bir Tanrı içinde üç bilinç merkezi iddiasını kavranılması imkansız bir paradoks olarak görmeye başladı. Nihayetinde, nihai hakikatin son derece basit olması gerekmez mi? İşte bu metafizik soru, Hıristiyan teolojisinin Üniteryenliğe doğru yelken açmasına sebep oluyor.[22] Bu açılımla beraber bir başka şeyin daha farkına varılmaya

---

[19] Minou Reeves, *Muhammad in Europe* (Reading: Garnet, 2000), 275.

[20] Bu trendin arka planı için bkz. Philip Dixon, "Nice and Hot Disputes": the Doctrine of the Trinity in the seventeenth Century (Londra: T&T Clark, 2003).

[21] Michael Bauman, *Milton's Arianism* (Frankfurt, 1987)

[22] Teslis'i reddeden önemli düşünürlerden birisi de, Cambridge Üniversitesi'nde İlahiyat profesörü olan Geoffrey Lampe'dir. Onun *God as Spirit* (Oxford, 1977) kitabına bakabilirsiniz. Ayrıca bkz. J. Gwyn Griffiths, *Triads and Trin-*

başlandı; bu da İsa'nın gerçek anlamda takdir edilmesinin, ancak onun tam bir insan olduğunun kabul edilmesiyle mümkün olabileceği gerçeği. Klasik doktrinlere göre o, hem tamamen insan ve hem de tamamen tanrıydı. Son dönemlerde teologlar, unutkanlık, geçmiş ve geleceği tam bilememek ve hata yapmak gibi bizim insanlığımızı oluşturan şeylerin klasik İsa tasvirinde var olamayacaklarını, çünkü o tasvirde insan ve Tanrı'nın birbiri içine girdiğini söylemekteler. Bu açıdan bakıldığında Ortodoks İsa, ne tam anlamıyla insandır (öyle olsaydı ulaşılabilir bir figür olurdu) ne de doğru düzgün bir Tanrıdır (öyle olsaydı inanması zor ama kendi içinde tutarlı olurdu). Bu ikisinin yerine bu haliyle o, bize tamamen yabancı farklı bir üçüncü türdür. Son yıllarda yazılmış bir kitapta şu satırları okuyabiliyoruz artık: "Mesih İsa hakkındaki geleneksel anlayış, aslında onun başarılarını ve kahramanlığını küçültücü bir etkiye sahip; çünkü onun özünde ilah olduğunu söylemekle baştan, onun nefsine uyma veya başarısız olma ihtimalini imkan harici tutuyor."[23] Yahudi Hıristiyan diyaloğu süresince, özellikle geleneksel görüşün "İsa çalışmalarındaki putperestliği" dürüst bir biçimde dile getirildi.[24]

Bu dip dalgalarının bir sebebi, geleneksel fikirlerin İsa'yı bize yabancılaştırdığının ve de Tanrı'nın kavranmasını zorlaştırdığının anlaşılmasıdır. Diğer bir sebep ise, Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinde alınan mesafe olsa gerek. Müslümanların en başından beri, Kitab-ı Mukaddes metinlerinin nihai derleyicilerine ulaşma metodlarındaki kayıtsızlık karşısında dehşete kapıldıkları doğru. Özellikle İncil metinlerinin sonraki kuşaklara aktarılış metodu-

---

ity (Wales, 1996). Bu literatürün daha popüler bir örneği için bkz. Anthony Buzzard ve Charles Hunting, *The Doctrine of the Trinity: Christianity's Self-Inflicted Wound* (University Press of Aınerica, 1998)

[23] Mark H. Graser, John A. Lynn ve John W. Schoenhurst, *One God One Lord: Reconsidering a Cornerstone of the Christian Faith* (Christian Education Services, 2000).

[24] Hıristiyanlıktaki İsa çalışmalarında putperestlikler hakkında bkz. A. Roy Eckhardt, Jews and Christians: the contemporary meeting (Bloomington, Indiana University Press, 1986), 153

nun ne derece güvenilmez olduğu hususu, B. D. Ehreman'ın *The Ortodox Corruption of Scripture*[25] adlı son yıllarda yapılmış bir akademik çalışmasıyla gözler önüne serildi. Profesör Burton Mack ve diğerleri, binbir zorluklara göğüs gererek, İsa'nın orjinal öğretilerini gün yüzüne çıkarmaya çaba sarf ediyorlar.[26] Sonuç itibarıyla, geleneksel resim, gitgide artan sayıda araştırmacı tarafından savunulamaz olarak niteleniyor. Bu durum Üniteryenlerin veya teslisi kabul etmeyen diğer mezheplerin (mesela Quakerlar veya Yahova Şahitleri gibi) sayısının artmasına sebep oluyor. Bu vaziyetin İslam'a bakan yüzü ise, çok daha ilgi çekici. 1999 yılında İngiliz gazetesi *Daily Express*'de yayınlanan bir dizi makale, yeni bin yılda su yüzüne çıkması beklenen trendleri ele alıyordu. Bu dizi dolayısıyla kendilerinden yazı istenenlerden biri ve İsa'nın en çok satan biyografilerinden birinin de yazarı olan A. N Wilson, şu kehanette bulunacaktı:

> İslam, Tanrı'nın Rab olduğunun ahlaki ve entelektüel kabulüdür; üstelik Hıristiyanlığın taşıdığı mitolojik yükleri yüklenmeksizin kabulü... Bu sebepten dolayı, gelecek bin yılda Hıristiyanlık inişe geçecek. İnsanlığın dine hasret kalbine cevap Haç'tan değil Hilal'den gelecek.[27]

Kiliseye devam eden sıradan insanlar, Kitab-ı Mukaddes uzmanlarının ve teologların ulaştıkları sonuçlardan haberdar edilmiyorlar; bu yüzden hâlâ naif bir inancı yaşamaya gayret ediyor-

---

[25] Oxford, 1993

[26] Burton Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco, 1993)

[27] A. N Wilson, "The Dying Mythology of Christ", Daily Express 21/10/99. Wilson'ın yazdığı biyografi için bkz. *Jesus* (London: Sinclair-Stevenson, 1992). Wilson burada, nasıl araştırmalarının Anglikan inancını reddetmesiyle sonuçlandığını anlatır. Araştırmalar neticesinde çıkan İsa imajı, kendisinin mesih, peygamber ve kesinlikle tek tanrıcı bir kişi olduğunu iddia eden Teslis'e atıf yapmayan bir imajdır. Wilson kitabında şöyle yazar: "Ultra Ortodox Hıristiyanlar (ister Katolik olsunlar, isterse de Protestan) imanlarını koruma endişesi içinde, İncil araştırmalarının son iki yüz yıldır ulaştığı neticeyle yüzleşmeye cesaret edemiyorlar." (s. xv)

lar.[28] Bu cehalet elbette sonsuza kadar sürdürülemez. Benim İslam'a girişimde de, tarihsel İsa'yı araştıran bu kimselerin yazdığı eserlerin büyük katkısı oldu. Bu araştırmalarda ortaya konan İsa'nın "Athanasius'un İtikadı"nı kabul etmesi pek mümkün görünmüyordu.

Bu yüzden diğer dinleri de ele almaya karar verdim. Bunlar arasında İslam, mucizevi sürekliliğiyle öne çıkıyordu. Bugün bir kiliseye girdiğinizde sizi neyin beklediğinden emin olamazsınız. Anglikan komünyonu, bir zamanlar Cranmer'in *Ortak İbadet Kitabı*'na dayanırdı. Sonrasında bu kitap, işin ehli olmayan kimselerce güncellendi ve bu da ayrılıklara ve çekişmelere sebep oldu. Sonuçta cemaatin elinde, kadim güzelliğin yerine sığ performanslar kaldı. Bugün hâlâ, hangi dua kitabının kullanılacağı, Anglikanlar arasında tartışma sebebi olmayı sürdürüyor. Ritüellerinde estetiğin ve ağırbaşlılığın daha hissedilir olduğu Katoliklikte bile, 1965'deki İkinci Vatikan Konsili'nde, Tridentine Latin Mass'ın terk edilmesinden bu yana benzer bir kriz yaşanmakta. Papa Benedict'in de belirttiği üzere: "Konsil sonrası komünyonun heyecansız yüzü karşısında insan ürperiyor; veya insan mevcut halin artistik standartlardan yoksunluğu ve sıradanlığa tutkunluğu karşısında sadece sıkılıyor."[29] Bazı İslam topraklarındaki siyasi ahmaklıklara rağmen, imanın ve ibadetlerin esası değişmeden durmakta. Bir caminin içinde insan, büyük bir iman çağından miras kalmış bir ritüeli tecrübe eder. Bu asırlara meydan okuyan bir dağdır; ki Tanrı'yı arayan kimse onun içine girer ve onda yok olur. Diğer hiçbir dinin ibadetleri, tam da ilk peygamberinin uyguladığı şekliyle devam etmedi; etmiyor. Diğer hiçbir dinin inananları, hem coğrafi hem de tarihsel açıdan bu denli bütünleşmiş değil. Eğer Türk okuyucularım kendilerine bir tavsi-

[28] Sheffield Üniversitesi'nden Profesör John Rogerson, *The Expository Times*, 113/8, s. 225'de şöyle söylüyor: "Cemaatin büyük bölümü, Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinden haberdar edilmiyor."

[29] Joseph Ratzinger ile Vittorio Messori, *The Ratzinger Report* (San Francisco, 1985), 121

yede bulunmama müsaade ederlerse; onlara namazlarını camide cemaatle kılmayı ihmal etmemelerini salık veririm. Biz mülteciler için İslami ibadetler, hayret verici ve yeri doldurulmaz bir armağan; adeta "Tanrı'nın şöleni". Bir hadiste de zaten Kur'an ve ibadetin ortasında onun saygıdeğer daveti benzer şekilde tanımlanmıyor mu?

İslam bugün de, her zaman olduğu gibi ilerlemesine devam ediyor. Gene de kimse, bizim omuzlarımıza yüklenmiş vazifenin kolay olduğunu zannetmesin. Bugün insanların zihinlerinin inatla, en erken yaşlarından itibaren, büyük şirketlerin ihtiyaçlarına karşılık verecek bir materyalist programla şekillendirildiği malum. İşte bu yüzden, bugün birisinin İslam'a girmesi, her zamankinden daha radikal ve kesin bir adım anlamına geliyor. Bununla birlikte insanın fıtratı değişmedi. İnsanlık tarihinin yüzde 99'unda merkezi konumunu koruyan dini ihtiyaçlar, bugün sadece bastırılıyorlar ama yok edilemiyorlar. Tek tanrıcılık, dini yaşamın en tutarlı formunu oluşturur; ve bunun da en saf şeklini İslam temsil eder. İnsanın fıtratını ve ilahi ihsanın mucizevi muhafazasını dikkate aldığımızda, umutsuz olmak için ortada bir sebep kalmıyor.

1

Hz. İbrahim: Uzlaşmanın Peygamberi

İslam'ın Kutsal Metinlerinde İbrahim

Kur'an'ın *Kitab-ı Mukaddes*'deki kıssaları yeni bir biçimde sunması, kitabın Müslüman okuyucularından beklentisini ortaya koyar. Gelişmekte olan *İsmet*, yani peygamberlerin masumluğu doktrininin ilk işaretleri, peygamberlerin ahlaki ve örnek alınması gereken niteliklerinin (*Kitab-ı Mukaddes* okuyucularına nazaran) dikkate değer biçimde güçlendirilmesinde bulunabilir. İbrani atalar, bu yeni anlatımda da, yaşayan, nefes alan ve son peygamberi müjdeleyen kişilerdir; fakat *Kitab-ı Mukaddes*'teki kıssalarda anlatılan ve pek çoklarınca *Kitab-ı Mukaddes*'in hem ahlaki muğlaklığını hem de zenginliğini oluşturan günahlarından arındırılmışlardır. Bu yeni anlatımda, Lut kızlarıyla yatmaz; Davut Batşeva'yı baştan çıkarmaz; Süleyman yabancı tanrılara meyletmez. Burada kıssalar, Tanrı'nın İsrail'e ihsanını göstermek üzere anlatılmazlar; Müslümanların tatbik et-

meleri gereken erdemlerin müşahhas örneklerini sunmak için oradadırlar. Böylece Musa "kelimullah", İsa "ruhullah" ve Nuh da "neciyyullah" olurlar. Hayatları kısaltılmış ve vaaz şeklini almıştır. Bu haliyle onlar, ileride her peygamberin bir erdemle ve bir manevi makamla tanımlanacağı arketipler haline geleceklerdir.

Kurtuluşun tarihi olan bu peygamber kıssalarının kökleri, Tanrı'nın, kullarını dünyevi hayatları bağlamında da kemale erdirme arzusuna duyulan keskin iyimserliğe dek uzanır. Bu ideal kişiler hem masum, ama hem de aynı bizim gibi insandırlar. Evlenirler, çocuk sahibi olurlar, silah kuşanırlar, çok hassas dönemlerden geçerler ve insani ilişkilerin karmaşık yapısını bilirler. Dünyaya ait ama mükemmel olan kimselerin sayısının artmasıyla, bu Kitabın okuyucuları, Tanrı'nın rahmetinin erişilebilirliği ve farklı tezahürleri konusunda bilgilenirler.

İbrahim'in kıssası da, Kur'an'ın bu maksadını çok güzel yansıtan bir örnektir. O sadece Mekke ile olan bağlantısı veya İsmail'in babası olması hasebiyle değil, Muhammedî özellikleri (putperest bir şehirden çıkmaya zorlanması, çölde yol alması, meleklerle görüşmesi, kutlu ve ayrıcalıklı bir soya babalık etmesi) dolayısıyla da bir Müslümanın nasıl olması gerektiğini kâmil manada temsil etmektedir. İbrahim'in soyu, İslam peygamberi bağlamında Ehl-i Beyt'e (ki bunlar, Tanrı'nın günahlardan ve nihai kaygıdan korumasıyla alakalı, tartışmalı, bazı ihsanlara sahiptirler) karşılık gelir. Kur'an'ın ifadesiyle, "İbrahim'de ve onunla beraber bulunanlarda sizin için güzel bir misal vardır".[1]

Putperest Araplar, İbrahim'in kendi ataları olduğundan son derece emindiler ve Kur'an'ın Tek Tanrıcılığına, genç İbrahim'in göklerdeki değişmeyen şeyler hakkında kafa yorması ve nihayetinde Tanrı'yı bulması hakkındaki kıssa ile çağrılıyorlardı.

[1] Kur'an 60.4. Muhammed (a.s.v) ile İbrahim arasındaki benzerliklerin Ortaçağ'da hazırlanmış bir listesi için bkz. İsmail İbn Kesir, *Dela'ilü'n-Nübüvve* (Beyrut ve Kaire: Dar al-Kitab al-Lubnani, Hicri 1420/1999), ss 509-24.

Kur'an, putperest Kureyşi, Tanrı'nın yaratışının muhteşem işaretlerini düşünmeye zorluyordu.

> Güneş de ay da bir hesab iledir.
> Bitkiler ve ağaçlar secde etmektedirler...
> Şimdi Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?[2]

Kitab-ı Mukaddes'in kıssalarını andırır tarzda Kur'an[3], İbrahim'in gençliğindeki kafa karışıklığını, genellikle Mekki oldukları kabul edilen ayetleriyle şu şekilde nakleder:

> Böylece biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu (muhteşem varlıklarını) gösteriyorduk ki, kesin inananlardan olsun.
>
> Üzerine gece bastırınca, bir yıldız gördü: "Rabb'im budur" dedi. Yıldız batınca da: "Ben batanları sevmem" dedi.
>
> Ay'ı doğarken gördü: "Rabb'im budur" dedi. O da batınca: "Yemin ederim ki, Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapkınlığa düşen topluluktan olurdum" dedi.
>
> Güneş'i doğarken görünce: "Rabb'im budur, bu hepsinden büyük" dedi. O da batınca dedi ki: "Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım".
>
> "Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben asla Allah'a ortak koşanlardan değilim".[4]

Bu bölümün sonunda bir çok büyük peygamberin ismi sayıldıktan sonra, Kur'an okuyucularına şöyle hitab eder: "Bunlar, Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların hidayetine uy."[5]

---

[2] Kur'an 55.5-13

[3] L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1913), I, S. 189 ve V, s. 210. Tevrat'taki kıssaların bu şekilde yapılan tefsirlerinin (Haggadic Midrashim) bir kısmı geç tarihlidir ve Kur'an'ın etkisi üzerlerinde hissedilmektedir. (Ginzberg, *Legends*, V, ss 212-13)

[4] Kur'an 6.75-79

[5] Kur'an 6.90

"Doğası itibariyle doğru/dürüst" anlamlarındaki Arapça hanif kelimesi, Yahudi ve Hıristiyan olmayan ama tek Tanrı'ya inanan insanları nitelemek için kullanılır.[6] "Ne Yahudi ne de Hıristiyan"[7] olan İbrahim, bu açıdan da Muhammed'in (a.s.v) öncüsüdür; çünkü Kur'an Muhammed'e (a.s.v) hitaben: "O halde yüzünü, Allah'ı bir tanıyarak (*hanif*) dine, Allah'ın insanları üzerine yaratmış olduğu fıtratına doğrult. Allah'ın yaratışında değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler"[8] buyurmaktadır. Bu yüzden, ilk ve hak din, ayrılıklarla ve bencil çekişmelerle kirlenmemiş olur.[9] Ortaya çıkacak ayrılıkların ve çekişmelerin sebebi ise, basit monoteist değerlerin kasten güçten düşürülmesidir. Bu hal, "karada ve denizde fesat ortaya çıkana"[10] kadar devam eder. İşte bundan dolayı İslam, kendisini "fıtrata", yani günahdan önceki fazilete dönmekle taltif eder. Kur'an'ın kendine dair algısı, insanın, Yahudileri, Hıristiyanları ve İsmail'in soyundan gelmekle beraber putperest oldukları için daha da acıklı bir hizipleşmeye ve yanlışa düşen Arapları parçalara ayıran yanlışlarından tövbesi şeklinde inşa edilmiştir. Kur'an'da geçen şekliyle İbrahim, onunla ilgili olduğu varsayılan tüm dini bölünmelerin bir kınaması ve İsmail'in soyundan gelen bir peygamber tarafından açıklanacak hanifliğe, yani yalın monoteizme yöneltilecek itirazların neredeyse baştan verilmiş bir cevabıdır. Bir hadisde geçtiği şekliyle: "Ben kullarımı Hanifler (*hunefa müslimin*) olarak yarattım; sonra şeytanlar onların içlerine girdi ve onları, benim helal kıldıklarımı yasaklayan ve benim yetki vermediklerime tapmayı emreden kendi dinlerine çektiler."[11]

---

[6] U. Rubin, "Hanifiyya and Ka'ba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of the *din Ibrahim*" Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13 (1990), ss. 85-112; N.A. Faris and H. W. Glidden, "The Development of the Meaning of the Koranic Hanif", Journal of the Palestine Oriental Society 19 (1939), ss. 1-13.

[7] Kur'an 3.67

[8] Kur'an 30.30

[9] Kur'an 30.32

[10] Kur'an 30.41

[11] Müslim, Cennet, 63.

Yahudilerin hatası, şeriatın tefsirinde ifrata gitmeleriydi,[12] Hıristiyanların düştüğü yanlış ise, Mesih'e Logos'un vücut bulmuş hali zannıyla tapmalarıydı. İslam ise, zahir ile batın arasındaki orta yolu temsil ediyordu ve bu fazilet Hanif olan İbrahim'i hatırlatıyordu.

Bu yola girerek tövbe etmek isteyen Mekkeli Araplar, çoğunlukla aileleriyle çatışmak zorunda kalıyorlardı. Aynı şekilde İbrahim de, kendi halkıyla[13] ama özellikle de babasıyla tartışmıştı. Babası, İslami gelenekte (aynı Tevrat tefsirlerindeki gibi), put imal eden birisi olarak gösterilir.[14] Onun en sağlam argümanları, sonuçta kendi aleyhine dönecektir:

> "Allah'a yemin ederim ki, siz arkanızı dönüp gittikten sonra, ben putlarınıza elbette bir tuzak kuracağım."
>
> Derken o, bunları parça parça etti. Yalnız kendisine başvursunlar diye onların büyüğünü sağlam bıraktı.
>
> (Kavmi) "Tanrılarımıza bunu kim yaptı? Doğrusu o zalimlerden biridir." dediler.
>
> (Bazıları) "İbrahim denen bir gencin, onları diline doladığını duymuştuk" dediler.
>
> "O halde onu insanların gözleri önüne getirin, olur ki (aleyhinde) şahitlik ederler" dediler.
>
> (İbrahim gelince ona) "Ey İbrahim! bunu tanrılarımıza sen mi yaptın?" dediler
>
> İbrahim: "Belki onu şu büyükleri yapmıştır, konuşabiliyorlarsa onlara sorun" dedi.
>
> Bunun üzerine vicdanlarına dönüp (kendi kendilerine) dediler ki: "Doğrusu siz haksızsınız."

---

[12] Benim "Pluralism from a Muslim Perspective" adlı makalemle karşılaştırın.

[13] Kur'an 6.80-84; 19.42-48; ve 21.51-57

[14] Ginzberg, *Legends*, I, s. 195; putları kırma hadisesi için, bkz I, s. 124. Terah (İbrahim'in babasının Tevrat'ta geçen ismi) İslami tefsir geleneğince de bilinmektedir (İsmail ibn Kesir, *Kısasu'l-Enbiya'* [ed. Mustafa Abd al-Wahid; Kahire: Dar al-Kutub al-Haditha, Hicri 1388/1968], I, p. 173). Kur'an'da geçen Azer'in (6.74) İbrahim'in babasının mı yoksa babasının kendini adadığı putun mu ismi olduğu açık değildir.

> Sonra yine (eski) kafalarına döndüler: "And olsun ki (ey İbrahim!) bunların konuşmayacağını (sen de) bilirsin." dediler.
>
> (İbrahim) dedi: "O halde, Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar veremeyecek olan putlara mı tapıyorsunuz?"[15]

Bu ayetler bizi, İslam peygamberinin (a.s.v) İbrahim'in tapınağı Kabe'nin çevresindeki putlara karşı olan argümanlarına götürür.

Aynı İslam peygamberi (a.s.v) gibi İbrahim de zulme uğramıştır. Nemrud'un ateşi kıssasıyla, dini tebliğ eden kişinin akıbetinin felaket olacağı zahiren kesin bile olsa, Allah'ın iradesine teslim olması gerektiği anlatılmaktadır. Ateşin ortasında, Tanrı'dan gelen kurtuluşu tadan İbrahim[16], (ki ateş sadece onun prangalarını yakmıştır[17]) bu tecrübesinden, Tanrı'nın emirlerini insanın hataya açık değerlendirmelerinin önünde tutması gerektiği dersini çıkarır. Bu ders sayesinde o, oğlunu kurban etmesi emrine hazır hale gelir.

İbrahim ayrıca, meleklerin Hz. Peygamber'e yaptıkları ziyaretler için arketiptir. Nitekim o, Lut ashabının akıbetini haber veren[18] ve kendisine "yumuşak huylu bir oğul"[19] müjdeleyen uyarıcı melekler tarafından ziyaret edilmişti. Ona firavun tarafından verilen Mısırlı cariyesi Hacer[20] de sanki; İslam peygamberine (a.s.v) Mısır'ın Kıpti yöneticisi tarafından hediye edilecek Mâriye'nin geçmişteki bir misalidir.

---

[15] Kur'an 21.57-67

[16] Kur'an 37.97-99

[17] W. M. Brinner (çev.), *The History of al-Tabari* (Tarikh al- ısul wa'l-muluk), *Volum II: Prophets and Patriarchs* (Albany, NY: State University of New York Press, 1987), s.61; İbn Kesir, *Kısas*, I, s. 183

[18] Kur'an 15.51-56 ve 51.24-34. Bunların Cebrail, Mikail ve İsrafil oldukları söylenir.; cf. İbn Kesir, *Kısas*, I, s. 219. Ayrıca bkz. Ginzberg, *Legends*, I, s. 242 ve V, s. 237

[19] Kur'an 37.101

[20] Taberi, 63. Bazı hahamlara göre Hacer, Firavun'un kızıdır (Ginzberg, *Legends*, V, s. 231.) Bu elbette İslam geleneğinde kabul görmesi pek mümkün olmayan bir bilgidir.

Kronolojik olarak bundan sonra, evladını kurban etmesi emri gelir.[21] Bu olay Kur'an'da sadece bir defa anlatılır.

> Oğlu, yanında koşacak çağa gelince: "Ey oğlum! Ben seni rüyamda boğazladığımı görüyorum. Artık bak, ne düşünürsün?" dedi. Çocuk da: "Babacığım sana ne emrediliyorsa yap, inşaallah beni sabredenlerden bulacaksın" dedi.
>
> Ne zaman ki ikisi de bu şekilde Allah'a teslim oldular, İbrahim oğlunu şakağı üzerine yatırdı.
>
> Biz de ona şöyle seslendik: "Ey İbrahim!
>
> Rüyana gerçekten sadakat gösterdin, şüphesiz ki, biz iyilik yapanları böyle mükafatlandırırız."
>
> Şüphesiz ki bu apaçık bir imtihandı.
>
> Ve ona büyük bir kurbanlık fidye verdik.[22]

Bu vakaya Kur'an tefsirlerinde, Yahudilerin ve Hıristiyanların ona verdikleri kadar önem verilmemesinin bazı açık sebepleri mevcuttur. Öncelikle, Kur'an'ın indirilişinden iki yüz yıl sonra dahi, İslam, kurban edilmesi emredilen oğlun hangisi olduğundan emin değildir. Mesela geç bir dönemde yazan Taberi (ö. 923), bu hususda tercihini İshak'dan yana kullanır.[23] Burada anlatılan peygamberin İshak olmasının, İsmail'in peygamberlik iddiasına veya onun statüsüne bir zararı dokunacağı savı güçlü bir sav değildir. Zaten sonuç itibarıyla İsmail de, daha çocukken, ölümünün neredeyse kesin olduğu bir yere, yani çöle sürgüne mahkum edilmişti. Bu sebepten dolayı, kıssayı sömürerek, bir

---

[21] Ortaçağ'daki anlatımların özlü bir toplamı için bkz. Taberi, 82-105, konu hakkındaki modern düşünceler için bkz M. Talbi, "La foi d'Abraham", *Islamo-christiana* 8 (1982), ss 1-11; ve S. Bektovic, "The Doubled Movement of Infinity in Kierkegaard and Sufism", *Islam and Christian-Muslim Relations* 10 (1999), ss. 325-27

[22] Kur'an 37.102-107

[23] Taberi, 82. Cf. N. Calder, "From Midrash to Scripture: The Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition", *Le Muséon* 101 (1988), ss 375-402 (375); ve R. Firestone, "Abraham's Son as the Intended Sacrifice (*al-Dhabih*, Qur'an 37:99-113): Issues in Qur'anic Exegesis", *Journal of Semitic Studies* 34 (1989), ss. 95-132 (117).

çocuğu kategorik olarak diğerine tercih etmeye gerek kalmamıştır.[24]

Bunun yerine tefsirlerde, Tanrı'ya peygamberî teslimiyetin (yani İslam'ın) verdiği ahlaki ders üzerinde durulmuştur. Kur'an, oğlunu kurban etme kıssasıyla, İbrahimî kurbiyetten nihai anlamda ne anladığını ortaya koyar. Sünni teolojisinin hakim okulu Eş'arilik, Tanrı'nın emretmesinden önce bir şeyin iyi veya kötü olamayacağını vaz eder. Söz gelimi çocuk öldürmek eğer yanlış ise, bu Tanrı'nın onu yasaklaması dolayısıyladır; yoksa o zatında yanlış olduğu için Tanrı onu yasaklamış değildir.[25] Zamandan münezzeh olan Tanrı söz konusu olduğunda, bir "öncelik" ihsas etmenin karmaşıklığı bir yana bırakılacak olursa, Tanrı'nın sınırsız bağımsızlığı ve egemenliğini savunan bu teoloji, İbrahim'in kendi iradesini bir yana bırakmasını, beşerin ideal tavrı olarak kabul eder. Böyle bir emri sorgulamak (hatta bu emir Kur'an'ın Arap putperestlerin çocuklarını öldürmesi karşısında takındığı sert tavra[26] muhalif bile olsa) kendi başına bir putperestlik ola-

---

[24] Pek çok eleştirmen, Eski Ahid'in Yaratılış kitabında geçen İsmail ile ilgili materyallerin, İsmail'in soyundan gelen bir kahraman efsanesine dayandığı; ve bu efsanenin de sonraları İsrailoğulları'nın gelenekleri ile iç içe geçtiği yönünde kanaat bildirir. Bu durum, aslında İshak'ın soyuna tanınmış eşsiz ayrıcalık fikrini savunan Kitab-ı Mukaddes literatüründe İsmail ve Hacer'e duyulan derin saygının ve onlara verilen yarı-şehit statüsünün sebebini açıklayabilir. İshak'ın üstünlüğü fikrini, geç Elohist redaksiyonu dönemine dek sürmek mümkündür. Bkz. H. C. White, "The Initiation Legend of Ishmael", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975), ss 267-305. C. Westermann, *Genesis 12-36* (Londra: SPCK, 1985), s. 344. Bu makalede, iki oğula farklı kaderlerin vaad edilmesinin sonraki bir ekleme olduğu sonucuna varılır.

[25] Bununla beraber hadislerde, İslam peygamberinin bu konuda çoğunlukla sezgilere güvendiği görülmektedir. Vâbise b. Ma'bed'in rivayetine göre: "Resûlullah (sav)'in huzûruna vardım. İyilik ve günahın ne olduğunu sormağa mı geldin? diye (ben suâl etmeden) sordu. Evet, dedim. Buyurdu ki: 'Kalbine danış (kalbinden fetvâ iste). İyilik nefsi te'min, kalbi tatmin eden; günah da nefiste iz bırakan ve başkaları fetva verseler bile sînede yine tereddüden kurtulmayan (vicdânı teskin etmeyen) şeydir.'" (İbn Hanbel, *Müsned.* Alıntı için bkz ibn Receb, *Cevâmiu'l-ulüm ve'l-Hikem,* [ed. Wahba al-Zuhayli; Şam: Dar al Khayr, Hicri 1417/ 1996], II, s. 22)

[26] Kur'an 6.151 ve 17.31

caktır. Çünkü böylesi bir sorgulama, insanın iradesini Tanrı'nın iradesinin üstüne çıkarması anlamına gelir. İslam böylece kendini adeta, bazılarının Kant'ın Promethevari kendi övgüsü olarak gördükleri ve İbrahim'in suçlu olduğuna inanan müteakip geleneğe karşı konumlandırmaktadır.[27] Burada mutlak sevginin ancak mutlak itaatle mümkün olabileceğini savunan katı bir mutlakiyetçilik söz konusudur:

> Tek Tanrı'ya imanın yöresine yerleşen kimse,
> Karısının ve çocuklarının boyunduruğundan kurtulur
> O sırtını döner Tanrı'dan başka herşeye
> Ve dayar bıçağını, oğlunun boğazına[28]

Ayrıca Kur'an'da şöyle buyurulur: "...bir zamanlar İbrahim'i Rabbi, birtakım kelimeler ile imtihan etti, o, onları tamamlayınca, Rabbi ona, "Ben seni bütün insanlara imam yapacağım." buyurdu. İbrahim, "Zürriyetimden de yap!" dedi. Rabbi ona "zâlimler benim ahdime nail olamaz!" buyurdu."[29]

Kur'an bu çok ciddi fakat şarta bağlı vaadini yaptıktan sonra tekrar İbrahim ve İsmail tarafından inşa edilen Kabe'ye sözü getirir.[30]

> Ey bizim Rabbimiz, hem bizim ikimizi yalnız senin için boyun eğen müslümanlar kıl, hem de soyumuzdan yalnız senin için boyun eğen müslüman bir ümmet meydana getir ve bize ibadetimizin yollarını göster, tevbemize rahmetle bakıver. Hiç şüphesiz Tevvâb Sensin, Rahîm Sen.
>
> Ey bizim Rabbimiz, bir de onlara içlerinden öyle bir peygamber gönder ki, onlara senin âyetlerini tilavet eylesin, kendilerine kitabı ve hikmeti öğretsin, içlerini ve dışlarını tertemiz yapıp onları pâk eylesin. Hiç şüphesiz Azîz sensin, hikmet sahibi Sen.

---

[27] G. Rabel, Kant (Oxford: Clarendon Press, 1963), ss. 332-35.

[28] M. Ikbal, Esrâr-ı Hodî, *Secrets of the Self: A philosophical Poem* olarak çevrildi (çev. R. A. Nicholson; Londra: Macmillan, 1920), p.42.

[29] Kur'an 2.124

[30] Kur'an 2.127. İslam'dan önce de bazı Yahudilerin Kabe'yi "İbrahim'in evi" olarak gördüklerine dair bkz Rubin, "Hanifiyya", s. 109

> İbrahim'in milletinden, kendine kıyan beyinsizden başka kim yüz çevirir? Biz onu dünyada seçkin birisi yaptık, hiç şüphesiz o, ahirette de iyilerden biridir[31]

Müslüman İbrahim'in ayırd edici yönlerinden birisi, onun kararlaştırılmış yolculuğudur. Lévinas, İbrahim'i mükemmel bir Sami olarak selamlıyordu. Ona göre o, ontolojiden değişime göç eden bir kimseydi. Bu göçebeliğiyle İbrahim, Hellenlerin Ulysses örneğiyle sundukları Kendi'ni Öteki'ne karşı yenileme ve nihai karar tuzağından kurtulmaktaydı.[32] Kur'an'ın İbrahim'i ise, Musa örneğine daha yakındır. O basit bir göçebe değil bir mültecidir. İltica ettiği yer ise bir şehir değil, sonrasında Büyük Antlaşma'nın Evini barındıracak ıssız bir çorak arazidir. Bahsi geçen ev, Tanrı'nın sınırsızlığının dünyevi temsili olacaktır. Bu ilticanın temsili ise hacdır. Hac esnasında yapılanların büyük kısmı, İbrahim ile bağlantılı kabul edilir. Haccın ortasında Lebbeyk diye bağrılması ise, hiç şüphesiz, İbrahim'in *hinnenis*inin bir yankısıdır. Aslında Müslümanın kendisi de bir göçebedir. Tevrat'ın Yaratılış kitabında ilelebet dolaşacakları öngörülen İsmailoğullarının Tanrı katında bir evleri vardır. Bu ev, Mekke'deki mabed ile tasvir edilir; ki burada Müslüman, tıpkı İsmail gibi, evin içine kabul edilir.[33] Böylece, antlaşma ve vaat, bütün İbrahimoğullarını içine almış olur. O İbrahim ki, o antlaşmanın ve vaadin gereklerinin ifasında örneklik teşkil etmiş ve neticesinde mucizevi bir korunmaya kavuşmuş; böylelikle de Halilullah olmuştur.

---

[31] Kur'an 2.128-130; cf 14.35-41

[32] C. Davis, *Levinas: An Introduction* (Cambridge: Polity, 1996), s.33

[33] Cf. White "Ismael", s. 301: "Haccı oluşturan büyük ritüeller, ki (Yaratılış kitabına iliştirilmiş pre-Elohist materyallerdeki İsmail'in) inisiyasyon ritüelini sembolize ederler, bir bütün olarak ele alındıklarında, Müslümanın hayatının bir evresinden diğerine geçişini meydana getirirler. Tevrat'ın ilk beş kitabında sözü edilen coğrafyanın modern uzmanları, güney Beersheva kaynaklı eski ve önemli bir kült merkezini tesbit ettiler. Bu kült, Hacer, İsmail ve bir de İlyas kıssasıyla (1. Krallar 19.1-18) ilişkilidir. Bu açıdan, Mekke'nin kutsallığının sadece İsmail ile değil, İlyas ile de (bu hususta birçok hadis vardır) alakalı olması önemlidir. Bkz. U. Rubin, *Between Bible and Qur'an: The Children of Israel and the Islamic Self-Image* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1999), s. 41.

Uzlaşının Peygamberi: İbrahim

Eğer Kur'an'daki İbrahim bu ise, yakın zamanlarda kabul gören İbrahimî dinler kategorisi ne derece anlamlıdır? Kenneth Cragg, bu hususta oldukça şüpheci. Böylesi bir kategorinin yerine, Tek Tanrı inancını başlama noktası kabul etmeyi salık veriyor. Ona göre İbrahim, üç dinde de, birbirinden çok farklı şekilde anlaşılmakta.

> Yahudilikte o, temiz soyun kaynağıdır. Müminlerin, hem kendisinden sonra gelen soyu itibariyle, hem de özgür sürgünlüğü itibariyle atası kabul edilir. İslam açısından o, büyük bir put kırıcıdır; sahte tanrıları parçalayan kişidir. Sadece İsmail'in üzerinden Kabe'nin kurucusudur ve büyük bir Haniftir; yani bu inanca göre o "ne Yahudidir ne de Hıristiyan". İncil perspektifinden ise o, Musa'nın antlaşmasından önce, Tanrı ile örnek bir "iman ilişkisi"ne sahip olmuş kişidir. Bu haliyle o, Şeriatın önüne geçen lutfun önceki bir misalidir.[34]

Cragg'in Yahudilik ve Hıristiyanlık tasviri indirgemeci, İslam tasviri ise tehlikeli derecede yetersiz. Öncelikle İslam'a göre İbrahimî kategori değerlidir; çünkü Kur'an İbrahim oğullarının ikisini birden, antlaşmanın ve vaadin mirasçıları olarak takdis etmektedir.[35] Kur'an'da şöyle geçer: "Biz Allah'ın peygamberleri

---

[34] A. K. Cragg, "Isma'il al-Faruqi in the Field of Dialoque", in Y. Y. Haddad and W. Z. Haddad (eds.), *Christian-Muslim Encounters* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 1995), ss. 399-410 (401). Dinleri bu biçimde sıralamak, Cragg'in tipik davranışıdır. İsmail hahamlar açısından negatif bir figür olmak zorunda değildir.; mesela bkz B. Lewis, "A Apocalyptic Vision of Islamic History", Bulletin of the School of Oriental and African Studies 13.2 (1950), ss 308-38 (321), Abbasilerin ilk dönemindeki bir rabbinik görüşe göre İsmail'in Krallığı (İslam) Edom'un kötülüğünden kurtuluş anlamına geliyordu..

[35] Yaratılış 17.10 ve 23.26 İsmail'in ve İbrahim'in aynı gün sünnet olmalarına dikkat edin. Antlaşmanın kapsayıcılığına dair Kitab-ı Mukaddes'deki imalar hakkında bkz. R. w. Maqsood, The Mysteries of Jesus: A Muslim Study of the Origins and Doctrines of the Christian Church (Oxford: Sakina Books, 2000), ss. 160-61: söz gelimi, "Mısır'ın nehrinden Fırat nehrine" kadar vaadedilmiş topraklar ancak İsmail'le gerçek oldu (bu konuda İbn Kesir'in toprak vaadini nasıl ele aldığına bakın: "Bu güzel vaad, bu ümmet ile alakalıdır; çünkü bu vaadi, Muhammed'in

arasında ayırım yapmayız."[36] İshak bir peygamberdir ve böyle olması hasebiyle mesela Yakub'dan veya sonu İsa ile hitama eren bu soydan gelmiş peygamberler silsilesinin herhangi bir mensubundan daha az hürmete layık değildir. İsmail ise Arapların ve tabii Hz. Muhammed'in (a.s.v) atasıdır. İsa'nın mesih olması onun Yahudi tarihini haklı çıkarması ve onun hatemi olması (mühürlemesi) hasebiyledir. Muhammed'in (a.s.v) son peygamber olması ise, daha geniş planda, yani İbrahimî monoteizm bağlamında zirveyi temsil etmesi ile alakalıdır. İsa İsrailoğullarına gönderilmiş iken[37] (yani vazifesi Yahudi olmayanları kapsamayan bir mesih iken[38]); Muhammed (a.s.v) İsmail'in (yani anne tarafı ırken Yahudi olmayan biri kişinin) soyundan gelir ve "tüm insanlığa" gönderilir. Bu husus bir başka makalede ele alınacak.[39] İşte bu evrensel sorumluluğun bir parçası olarak, İsmailoğulları (Müslümanlar), küçük kardeşlerini korumakla mükelleftirler. Müslüman Yahudi ilişkileri açısından ümit vaad eden bir dönemde, yani bir yüzyıl kadar önce, Cardiff Zionist Association'da, bir Osmanlı vatanseverinin verdiği derste belirttiği gibi: "Nasıl ki eski zamanlarda küçük İsmail, genç kardeşi İshak'ı koruyup kolladıysa, onun mütevazı evlatlarından biri olarak ben, size elimi uzatıyorum. Sizden tek istediğimiz, bu şefkate karşılık bize göstereceğiniz sadakatir."[40]

Sonuç itibariyle, İslam açısından "İbrahimî" kategorisinin hiçbir mahzuru yoktur. Jonathan Magonet gibi liberal Yahudilerin

---

ümmetinden başka hiçbir ümmet gerçekleştirememiştir." [İbn Kesir, *Kısas*, I, s. 199]). Tabii bu vaadin İsmail'de gerçekleşmesi, İshak'ı ne dışlar ne de önemsizleştirir.

[36] Kur'an 2.285

[37] Kur'an 61.6

[38] Bu husus, Müslümanların Hıristiyanlığın evrenselliği hakkında sürdürdükleri polemiğe malzeme sunmaktadır. Bu polemikler esnasında Matta 10.5 ve 15.24 gündeme gelir. Cf G. Parrinder, *Jesus in the Quran* (Londra: Sheldon Press, 1965), ss. 39-40.

[39] "İslami Perspektiften Muhammed (a.s.v)"

[40] A. Quilliam, "Islam and Christian Conception of the Jew", *Cresent* 31 (1908), ss.27-28 (27).

de, bu terimle bir alıp veremedikleri bulunmaz.[41] Hıristiyanlıkta dahi, Cragg'ın yaşadığı tereddütün aşılmaya başladığına dair işaretler mevcuttur. 1985 yılında Papa II. John Paul, Kazablanka'da stadyumda, geniş bir Müslüman cemaatine hitab etti. Orada söylediği şuydu: "Sizin ve bizim Tanrımız aynı ve bizler İbrahim'in imanını paylaşan kardeşleriz."[42]

[41] Onun kitabında bu ima ediliyor. *Talking to the Other: Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims* (Londra: I.B. Tauris, 2003); mesela s. 191'deki duaya bakılabilir.

[42] Alıntı için bkz. J. van Lin, "Mission and Dialogue: God and JesusChrist", in G. Speelman, J. van Lin and D. Mulder (eds.), *Muslim and Christians in Europe: Breaking New Ground. Essays in Honour of Jan Slomp* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1993), ss. 142-160 (153)

2

Hatemü'l-Enbiya Olarak Hz. Muhammed

İslami yapıda ayrışmalar veya birleşmeler, bu dinin kurucusunun hayatının okunma şekline göre farklılıklar arzeder. Yirminci yüzyıl boyunca pek çok kere, İslam peygamberi, farklı ve bazen de umulmadık biçimde yeniden yorumlandı. Mesela Hasan Askeri'ye göre o bir barışseverdi, Mustafa Sibai'ye göre ise radikal bir sosyalist. Ali Şeriati onu Üçüncü Dünyacı, sömürgecilik karşıtı bir kahraman olarak yorumlarken, Mişel Eflak ondan bir Arap milliyetçisi çıkaracaktı. Allame İkbal onu, Nietzsche'nin veya en azından Bergson'un anlatımlarındaki süperinsan olarak görüyordu, Fazlun Halid ise bir çevre savaşçısı. O, Fatima Mernissi'ye göre bir feminist, Kral Fahd'a göre baş muhafazakar, Maurice Bucaille'e göre bir bilim adamı, Ferid Esack'a göre meta-anlatıların post-modern bir düşmanı, Muhammed Esed'e göre ise bir proto-demokrattı. Listeyi daha da uzatmak mümkün; fakat bu çeşitlilik, sonuç itibarıyla bir otoriteye karşı sorumlu olmalıdır. Bu otorite bir hiyerarşi olamaz (çünkü iyi veya kötü İslam'da bir hiyerarşi mevcut değildir) ise de; tarihçiler ve daha karmaşık bir biçimde İslam tarihi boyunca sık rastlanan ve ihtiyatlı bir şe-

kilde normatif olarak nitelenen peygambere ittiba modelleri pekala olabilir. Benim konu hakkındaki düşüncelerime geçmeden önce, bazı alıntılar ile bu modelleri göstermek istiyorum. Bunlar İslam'ın, gayri-müslimlerin fazla aşina olmadığı bir yönüdür. Bunun sebebi, yabancıların İslam'ın "kumlu toprağında" böylesi bir duygusal sıcaklığa pek ihtimal vermemesidir.

Şefaatçi Olarak Peygamber

Öteki dünyada, peygamber sert bir yargıç olarak değil, şefkatli bir şefaatçi olarak karşımıza çıkacaktır. Bu ortodoks inanç, zengin bir edebiyatı vücuda getirir. Abdurrahman Cami'nin (ö. 1492) şiirinden bir parçayı buraya taşımak istiyorum. Çevirisinde, Farsça kasidenin güzelliğinden eser yoksa da, şiirin içtenliği anlaşılabiliyor.

> Cömert ilgini lutfet, ya hateme'l-enbiya; çünkü sen gittin gideli ya Resulallah, cidden yasını tutuyor dünya.
>
> Sensin gerçekten peygamberlerin sonuncusu ve mührü.
>
> Nasıl görmezden gelirsin, sefahate ve kötü talihe batmışken bizler?
>
> Hiç eskimeyen tazeliğinle sen, Ey en sevgili, teşrif et bu dünyaya, ve uyan sakin uykundan, doldurmak için bizleri ilham veren nurunla.
>
> Kaldır şimdi yüzünü, altından Yemen işi örtünün; hayat senin yüzündür, senin yüzündür aydınlığı gündüzün.
>
> Çevir bizler için, gecenin gamlı karanlığını, gündüzün kutlu ışığına; ve taçlandır günümüzü başarılarla.
>
> Ya Resul, sana iltica eden muhtaçları kabul buyur, senin aşkınla dolu gönülleri teselli et.
>
> Biz, haksızlığımızın ummanında boğulmuş günahkarlarız; ama gene de senin yolunu izleme iştiyakımız bilmiyor bitmek.
>
> Allah, dehşetli günahlarımıza rağmen, senin şefaatini bahşetsin, yoksa mahvolduk demek.

> Sarmışken hesap günü günahlarımız her yanımızı; sen çıkıp gel, bak bize, eğ başını ve yakar: "Ümmetimi affet, Allahım, affet onları!"[1]

Kişisel Rehber Olarak Peygamber

Ulemadan çokları, peygamberin şu anda berzah aleminde, yani bu dünya ile ötekisi arasında yaşadığını kabul eder. Dini çevrelerde, peygamberin seyr-i sülûktekilere görünüp onları teselli ettiği ve onlara yol gösterdiğine dair yaygın bir inanç mevcuttur. Aşağıda, erbain çıkaran birinin tecrübelerine dair modern bir örneği alıntılayacağım:

> İbadet ederken aniden, gözlerimin önünde, keskin ve açık bir şekilde bir şahıs belirdi: Beyaz Arap cübbesi içinde Muhammed'i (a.s.v) gördüm. Onun ince zarif ellerini, güçlü ve hafifçe bronzlaşmış ayaklarını, kahverengi deriden yapılma yalın sandallarını gördüm. Bir yüz veya baş görmedim, sanki onları göremeyecek kadar yakındaymışım gibi hissediyordum.
>
> Ondan bana kalbini göstermesini, kalbin yolunu, fakr'ın yolunu öğretmesini istedim. Göğsünü göstermek için elbisesini açtı. Kalbi sanki ışıklar saçan bir ayna, sanki serin ateşinde herşeyi yakıp yıkan tarifi imkansız gümüş beyazı güçlü bir güneş idi. Hem dayanılmaz, hem de karşı konulmazdı. Lüzumsuz ne varsa kül ediyor, boş ne varsa yakıyordu. Orada, bu parlak ve her yana nüfuz eden ışığın kaynağının önünde uzun süre öylece kaldım. Onun güçlü kollarında güvende ve emniyetteydim.[2]

Ahlaki Örnek Olarak Peygamber

Gazali'den (ö. 1111) bir alıntı:

> Resulullah (a.s.v) insanların en yumuşak huylusuydu ama aynı zamanda en cesur ve adili de oydu. O insanların en

[1] Muhammad Zakariyya Kandhlawi, *Virtues of Salaat Alan Nabi* (Johannesburg: Waterval Islamic Institute, 1983), ss. 197-202. Kısaltılarak alınmıştır.

[2] M. Özelsel, *Forty Days: The Diary of a Traditional Solitary Sufi Retreat* (Brattleboro VT: Threshold Books, 1996), ss. 84-85.

cömertiydi, ne altın ne de gümüş para onun evinde sabahlamadı. Eğer günün sonunda, verecek kimse bulamadığından dolayı elinde bir şey kalmış ise, akşam indiğinde dışarı çıkar ve onu ihtiyacı olan birine verene dek de geri gelmezdi. Allah'ın ona verdiklerinden o sadece en basit ve en kolay yiyecekleri alırdı: Hurma ve arpa. Kalanlarını ise Allah rızası için dağıtırdı. Kendisinden istenen hiçbir ihsanı geri çevirmezdi. Sandallarını kendisi tamir ederdi, elbiselerini kendisi yamardı, ailesine hizmet ederdi ve eti kesmede onlara yardım ederdi. İnsanların en utangacıydı; öyle ki, kimsenin yüzüne uzun süre bakmazdı. Hür veya köle kim davet ederse gider ve bir yudumluk süt ya da tavşan budu dahi olsa hediyelerini kabul eder, karşılığında o da onlara bir şeyler verirdi. Sadaka olarak verilmiş hiçbir şeyi tüketmezdi. Kibirli değildi; bir cariyeye veya yoksul bir kimseye cevap vermemezlik etmezdi. Sadece Allah rızası için kızardı, nefsi için asla kızmazdı. Kendisine veya ashabına yük getirecek bile olsa asla doğruluktan ve adaletten taviz vermezdi. Bir koyunu vardı ve ailesi için ondan süt sağardı. Ashabının tarlalarında dolaşırdı.

Asla bir fakiri fakirliği veya hastalığı dolayısıyla küçümsemedi ne de bir krala, sadece kral olduğu için hürmet etti. O ayrım gözetmeksizin, fakirleri ve zenginleri Allah'a çağırdı.[3]

Örnek Bir Sufi Olarak Peygamber

Mevlana'nın, Amerika'da en çok okunan şair olduğu söylenir[4] ama yapılan çeviriler, onun eserlerinin New Age "versiyonları" gibidirler. Amerikalıların İslam'dan pek hazzetmeyişleri göz önünde tutularak, İslam peygamberi bu çevirilerin genellikle dışında tutulmuştur. Oysa ki orijinalinde, o gösterişli bir biçimde mevcuttur. Bu da sadece şeriat tutkunlarının gönlü olsun diye değil; örnek bir manevi yolcu ve mükemmel bir veli olarak Mevlana'nın "Allah'ın usturlabı" idealine tam uyduğu için böyledir. Mevlana ısrarla şöyle der: "O benim canım, benim hekimim, benim hocam, benim şi-

[3] Ebu Hamid el-Gazali, *Ihyau 'Ulumi'd-Din* (Kahire: Mustafa al-Halebi, Hicri 1347/1929), II, S. 315-20'den özetlenmiştir.

[4] *Christian Science Monitor*, 25 Kasım 1997.

fam". O bir dizi model sunar, ki o modeller üzerinde tefekkür, bir "felsefe taşı"ymışçasına, katı kalpleri altına çevirir.

Bir çok uzun hadis, Muhammed'in (a.s.v) Kudüs'ten miraca çıkmasını anlatır. Bu hadislerde, nihayetinde Allah'ın huzurunda artık Cebrail'in bile ona eşlik edemediği dile getirilir. Peygamberliğinin doruğunu teşkil eden bu mistik an, Mevlana'ya göre mutasavvıfın uçuşunun ideal örneğini teşkil eder:

> Muhammed Sidre-i Münteha'yı ve Cebrail'in müşahede mevkiini, istasyonunu, sınırını geçtiği vakit,
>
> Cebrail'e şöyle seslendi: "Gel, ardımsıra uç!" Cevap verdi: "Git! Git! Ben senin dengin değilim."
>
> Gene seslendi: "Gel, ey perdeleri yakan! Hâlâ zirveme ulaşmadım."
>
> Cevap verdi: "Ey benim tatlı şöhretim! Eğer bu sınırdan öteye uçarsam, kanatlarım yanıverir."[5]

Mevlana'ya göre Cebrail, aklı temsil etmekteydi; mistisizmin bu en eski mecazına göre o, Tanrı'ya erişemezdi. Sadece Burak, peygamberin muhteşem bineği, ki o aşkın kendisiydi, Sidre-i Münteha'nın ötesindeki gizemli yolculuğu tamamlayabilirdi. Bu şekilde bilinen Allah, hem Adildir (hatta bazen son derece sert biçimde), hem de Rauf'tur. O'nun halifesi olan ve mizacı ile de O'nun bütünlüğüne ayna olan peygamber de, dünyada O'nun hem Celalî hem de Cemalî isimlerinin gereğini yerine getirmelidir. Böylece Allah affeder ve peygamberi de affeder, Allah yargılar ve O'nun peygamberi de öyle. O "Allah'ın onunla iyi veya kötü hükmünü verdiği terazisidir."[6] O Nuh'un gemisi gibidir: Bazıları kurtulamayacak ve mahvolacaktır. Onun elinde Kur'an, Asayı Musa gibidir; yani hem inananları vaad edilmiş topraklara doğru yönlendiren bir rehberdir; hem de kibir ve küfür suçlularını yiyip bitiren bir yılan.

---

[5] W. C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany, NY: State University of New York Press, 1983), s. 222.

[6] Chittick, *The Sufi Path of Love*, s. 64.

Bu sebepten, onun da tıpkı Musa gibi düşmanları vardır. Bu düşmanlar oyalanan, bencil ve nurdan şeytancasına kaçan insan tiplerini temsil ederler. O Her ne kadar adaleti icra etse de, tamamen yansızdır. Çünkü o "Ay gibidir ve onun ashabı da yıldızlardır ve gök cisimlerinin seyahati, aşağıda köpeklerin havlamasından etkilenmez."[7]

İnsan-ı kamil olarak Peygamber (a.s.v) Allah'ın celalini de yansıtır. Mevlana bunun peygamberin teomorfik doğasının bir kanıtı olduğunu söylese de, onun anlatımındaki peygamber öncelikle Allah'ın rahmetinin haznedarıdır. Allah da zaten, peygamberine, "Rahmetim gazabıma galabe çaldı" demiştir. "Muhammed (a.s.v) 'alemlere rahmet olarak' (Kur'ani 21:107) gelmiştir, ve Mutlak Yakinin Okyanusundan, bu dünya sakinlerine inciler, balıklara huzur bahşeder."[8]

Müteakip Mülahazalar

Batılı yorumcular, seküler kaygılar sebebiyle, İslam geleneği taraftarlarının ve Mevlana'nın değer verdiği temalara yabancıdırlar. Bu yorumcular Müslümanın ibadet hayatına kayıtsızlar ve peygamberin manevi yaşamıyla ilgilenmiyorlar. Bunun yerine ilgilendikleri şey, Freud'a göre insanlığın iki meselesi ve hem büyüklüğümüzün hem de zayıflığımızın sorumluları olan *eros* ve *thanatos*tur. İslam peygamberi (a.s.v) hakkındaki hem Hıristiyanların görüşleri hem de seküler değerlendirmeler, bazen iki tarafın da negatif yargılarını içlerinde barındırırlar.[9]

Eros

Peygamberin cinsel yaşamı (ki bir çok sufi tarafından, Vahdet-i Vücudun ayrıntılı ve açıkça erotik bir sembolü olarak kabul

[7] A. Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaoddin Rumi* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), s. 284.

[8] Schimmel, *Triumphal Sun*, s. 283.

[9] Mesela, S. Khalaf, "Protestant Images of Islam: Disparaging Stereotypes Reconfirmed", *Islam and Christian-Muslim Relations* 8 (1997), ss. 211-29.

edilir) Hıristiyanlığa karşı (ki o zamanlar Hıristiyanlıkta devamlı suretle günlük cinsellik ile ilk günah arasında veya bekaret ile meleklerin cinsellikten uzaklığı arasında bağlantı kuruluyordu) ilahi bir emrin ifası olarak anlaşılabilir. İslam peygamberi (a.s.v) her ne kadar bir zâhid gibi yaşamış, hayatı boyunca gayet çetin 24 saatlik "Savm-ı Davud"u tutmaya devam etmiş de olsa, böyle yapmayı takipçilerine yasaklamıştır. Onun evinde pencere yoktur, evin tavanı alçaktır ve kapı vazifesini bir parça çuvalbezi görmektedir.[10] Onun bu küçücük evdeki ibadet hayatı hakkında bildiklerimizin büyük bölümünü, onun ibadetlerini bizim için muhafaza eden genç eşi Aişe'ye borçluyuz.[11] Burada karşılaştığımız örnek, çölde tek başlarına kendi hücrelerinde nefis mücadelesi yapan kilise babalarından farklıdır.

Ortaçağ'da Avrupalılar, bekaretin kutsanmışların yaşamının bir parçası olduğundan gayet emindiler; onlara göre kutsallık ve cinselliği birleştirmek küfürdü. İslam peygamberinin gerçek peygamber olmadığına delil olarak şu iki şeyi gösteriyorlardı: O, halkını "doğanın bahçesinde" yaşamaya teşvik etti ve (ibadet gününün Cuma, yani Venüs'ün günü olmasından hareketle) getirdiği şeriat *lex venerea*ydı.[12] Bu çeşit Ortaçağ polemikleri, cinsellikle alakalı Hıristiyan dünyasını istila eden radikal tavırların etkisiyle yok olmaya yüz tuttular. Artık yeni argümanlarda, cinsellik ile maneviyatın bir arada olamayacağına atıf yapılmıyor. İslam'ın bu konudaki görüşünü anlamak, artık Hıristiyanlara zor gelmemeye başladı. Şimdi asıl tartışma, poligaminin ahlakiliği üzerinde sürmekte. Tam bu noktada, Bosnalı bir kültür bakanıy-

---

[10] Semhudî, *Vefâü'l-Vefâ,* (Kahire: Matba'at al-Adab, Hicri 1326/1908), I, ss. 383-84.

[11] Buhari'de geçen meşhur dua da bunlardan bir tanesidir. "Allahım! Kalbime bir nur ver..." Bu hadisin bir çevirisi için, bkz. *Mişkâtü'l-Mesâbih* (çev. J. Robson; Lahor: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), I, ss. 247-49. Hz. Aişe hakkındaki tartışmalar için bkz. *Hazrat A'ishah: A Study of Her Age at the Time of Her Marriage* (Brimingham: Islamic Publication Centre International, n.d).

[12] N. Daniel, *Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), s145.

la yaptığım sohbetten bahsetmeme izin verin. Bakan bana, çok eşliliğin serbest bırakılmasına yönelik Bosnalı kadınların yaptıkları yoğun baskının hükümeti bunalttığından, ama uluslararası gözlemcilerin itirazları dolayısıyla böyle bir icraatın yapılmasının da mümkün olmadığından dem vurmuştu. Yapılan baskının nedeni açıktı; Bosna'da, son savaş dolayısıyla, kadın nüfusu, erkek nüfusun çok üzerine çıkmıştı. Bakan, kadınların ne düşündüğünü şöyle dillendiriyordu: "Sonsuza kadar kabuğumda yaşamaktansa, yarım kocam olsun daha iyi."[13]

Çoğunlukla dikkat çekilen bir husus da şudur ki; tıpkı çok eşliliğe açık olan Yahudilik gibi İslam da, kabile savaşlarının ortasında vücut bulmuştur. Bu savaşların neticesi meydana gelen dul nüfusun, toplumsal yaşama tekrar dahil edilmesinin en iyi yolu olarak çok eşlilik öne çıkıyordu. Bu husus, İslam peygamberinin hayatında da görülebilir. Onun biri hariç tüm eşleri duldur ve büyük çoğunluğu da, o çağın standartlarına göre yaşlı sayılırlar.

Bunlar bazılarına modern mazeretler gibi gelecektir ve bu gözlem de geleneksel Müslümanların canını sıkacaktır. Oysa ki; iki tarafın da göz önünde bulundurması gereken bir husus vardır: Onların durumu ancak, bu kadınların "Yaratılmışların En Mükemmeli"yle hayatlarını paylaşma ayrıcalığı sayesinde "Müminlerin Anneleri" ünvanını almaları, yani havariler ve inisiyeler haline gelmeleri ışığında anlaşılabilir.

Thanatos

Hamlet bir şeye kafa yoruyordu: "Düşüncemizin katlanması mı güzel, zalim kaderin yumruklarına, oklarına; yoksa diretip

[13] Batı'da geçerli evlilik ve ilişki kodlarının çökmesi üzerine, az sayıda çağdaş düşünür, bu eski gelenekten medet ummaya başladı. Mesela Bryn Mawr'da antropoloji profesörü olan Philip Kilbride'in kitabı dikkat çekti: *Plural Marriage for Our Times: A Reinvented Option* (New York: Bergin and Garvey, 1994). Audrey Chapman ise daha da popüler bir kitaba imza attı: *Man-Sharing: Dilemma or Choice* (New York: HarperCollins, 1991); ayrıca bkz. A. Blake, *Women Can Win the Marriage Lottery: Share Your Man with Another Wife* (Orange County, CA: Orange County University Press, 1996).

bela denizlerine kaşı dur, yeter! demesi mi?" Burada bazı Hıristiyanların fetvaları da negatiftir ve kurban olmanın asaletine vurgu yapar. Kenneth Cragg bunun tipik bir örneği olarak; esefle, İslam peygamberinin, "ümmeti, direnişi, zahiri zaferi, sindirmeyi ve yönetimi" seçtiğini söyler.[14]

Müslümanlar ise (ki onların peygamberleri İsa'dan sonra gelecek ve onu hürmetle anacaktır), Cragg'ın neden hem İsa'yı hem de Muhammed'i (a.s.v), ilahi rehberliğin birbirinden tamamen farklı durumlara verdiği farklı cevaplar olarak göremediğine bir anlam veremezler. Hıristiyanların İsa'nın üstünlüğüne inanmaları anlaşılabilir; ama kontekslerin farklı olduğunun kavranması ile, hiç olmazsa, karşılaştırmanın kategorik niteliği azalacak; ve böylesi bir sonuç da, en azından son dönemde ortaya çıkan bazı teolojik yönelimlerle uyum içinde olacaktır. Acaba böylece, tıpkı son elli yılda İslam peygamberinin cinsel hayatı ile alakalı eleştirilerin sahneyi terk etmeye başlamaları gibi, onun siyasi yaşamıyla ilgili tartışmaların da sonu gelebilir mi? Dünyadaki adaletsizlikler karşısında en ahlaki cevabın, pasif ve kederli bir şahitlik olduğu hususunda, Hıristiyanların bir kısmının hiç de Cragg gibi düşünmedikleri aşikar. Bugün, Sezar'ın hakkını Sezar'a vermenin pratikteki neticeleri ile alakalı bir yeniden değerlendirme arzusu giderek kendini hissettiriyor; çünkü bu durumda muhtemelen Sezar, bunu kötüye kullanacaktır.[15]

Yirminci yüzyılda alınan yolun ışığında kendimize şu soruyu sorabiliriz: Pavlus'un, "kötüye karşı direnmeyin" diyen kişiye yaptığı vurgu, para bozanları ipten bir kamçıyla kovalayan (Yuhanna 2:15) Yahudi Mesihi ile veya "dünyayı altüst etmeye"[16] çabalayan "diğer İsa" ile ne derece uzlaşabilir, veya uzlaşabilir mi? İncil araştırmacılarının çoğu, şimdilerde, aslında bir eylem-

[14] A. K. Cragg, *Call of the Minaret* (Oxford: Oxford University Press, 1956), s. 93.

[15] Keith Ward'ın bu ciltteki makalesine bakılabilir: "Muhammad from a Christian Perspective".

[16] Matta 5.39 ve Elçilerin İşleri 17.6

ciyle, hatta öğretileri Zealot isyanından öğeler taşıyan biriyle karşı karşıya olduklarını düşünüyorlar. Onlara göre bu öğretiler sonraları, Roma'dan korkan İncil yazıcıları tarafından, ya dikkatlice çıkarılmış ya da yumuşatılmıştır. Elbette böylesi görüşler "iki krallık" teolojisini rahatsız ediyor. Bu, Viktorya döneminde Holman Hunt'un resmettiği hasta görünüşlü İsa imajının yerle bir olması demek. Bu anlayışın gelişmesi, Hıristiyanların, tapınakları günahlardan temizleyen bir başka kişiyi daha takdir etmelerine olanak tanıyacak mı?

İsa'nın, böylesi tekrar Yahudileştirilmesi bir kenara bırakılsa dahi, modern Hıristiyanlar büyük bir tutum değişikliğinin içindedirler. "Ben Kitab-ı Mukaddes'in ve Efendimiz İsa Mesih'in İncil'inin, her türlü adaletsizliğe ve kötülüğe, baskıya ve sömürüye karşı başkaldırdığını göstermek istiyorum... O, Çıkış Kitabındaki kurtarıcı Tanrı'dır; ki O, halkını köleliğin her çeşidinden kurtulmaya sevk etmiştir."[17] Çıkış (exodus) teması şimdilerde, haçın aksine, daha fazla ön plana çıkıyor gibi. Latin Amerika'daki Özgürlük Teolojisi (Liberation Theology) taraftarları, modern Katolik kilise içerisinde vuku bulan en önemli gerilimlerden bazılarının müsebbibi oldular. Bunlar gerçekten de, Shabbir Akhtar'ın iddia ettiği gibi, Hıristiyanlık içindeki yeni bir sayfanın açılma olasılığını mı müjdelemekte?[18] İslam'da hicret, böylesi bir özgürlüğün işaretidir. Bu özgürlük, Rumi'de olduğu gibi sadece bu dünyanın boyunduruğundan kurtulmak anlamına değil, onu kötüye kullanan tiranların zulmünden kurtulmak anlamına da gelir. Zaten Müslümanlarca, İslam peygamberini haber verdiği savunulan Kitab-ı Mukaddes'teki meşhur ayette de, yeni bir Musa'dan bahsediliyor: "Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir

---

[17] D. M. Tutu, *The Rainbow People of God: South Africa's Victory over Apartheid* (Londra: Doubleday, 1994), s. 56.

[18] S. Akhtar, *The Final Imperative: An Islamic Theology of Liberation* (Londra: Bellew, 1992). "dünyayı altüst etme" hakkında bazı zengin Hıristiyan kaynakları için bkz. A. Bradstock ve C. C. Rowland (eds.) *Radical Christian Writings: A Reader* (Oxford: Blackwell, 2002).

peygamber çıkaracağım. Sözlerimi onun ağzından işiteceksiniz. Kendisine buyurduklarımın tümünü onlara bildirecek."[19]

Eserini "Özgürlük Teolojisi" olarak tanımlayan bir Hintli Müslüman şöyle yazıyor: "Eğer Musa köle İsraillilerin kurtarıcısı ise, Muhammed tüm insanlığın kurtarıcısıdır; bunu da, onların içlerindeki zayıfları kurtarmak suretiyle yapmıştır."[20] İsrailloğullarının Mısır'dan çıkışları, dünyevi ve aldatıcı bir kurtuluş değildi; gerçek bir kurtuluştu. Ondan önceki göçler gibi, çöle değil, doğrudan Kudüs'e yönelinmişti; Tanrı'ya adanmış bir yerin inşası hedefleniyordu.

Mavi ve altın görkemiyle, İslam peygamberinin miraca çıkışıyla gelen ilahi lutfun anısına dikilen Üçüncü Mabed, Üçüncü İmparatorluğun tam ortasında yer alır. Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'u ele geçirdiğinde, kendini Doğu Roma imparatoru ilan ederek bunu açığa vurmuştu. Üçüncü İmparatorluk, bir anlamda Süleymanîdir; yani peygamberî bir yönetimin ve mukaddes bir cinselliğin beraberce var olabilecekleri ihtimalini kabul eder. Böylece o, Tevrat'ın en latif yönlerini yansıtır. Bu haliyle İslam, Yahudiliğin görkemli zaferinin adı olur. Yani İslam, Yahudiliğin tek tanrıcılığını, şeriatını, savaştaki ustalığını ve müşfik cinselliğini zirvesine taşıyacaktır. Pavlus'un Hıristiyanlığının aksine (ki o Yahudiliğin bu yönlerini yadsıyarak tüketmiştir); İslam, İbranî mesajı üstlenmiş ve onu evrenselleştirmiştir.

Üçüncü İmparatorluk, Henrik İbsen'in çarpıcı tefekkürüne zemin hazırlar. Bu Norveçli bilge, *Emperor and Galilean* adlı oyununda, 19. yüzyılın yaygın sorularından biri ile, yani Hıristiyanlığı bedensel zevkleri ve sosyal adaletsizlikle mücadele ihtiyacını da tanıyan bir din haline nasıl getirebiliriz sorusuyla boğuşur. Oyunun konusu Dönek Julianus'dur. Ona göre Julianus, beden ile ruh arasında ikisini birbirine düşman etmeden önce var olan

---

[19] Deuteronomy 18.18. Müslümanların Kitab-ı Mukaddes'i bu tarz tefsirleri için ybkz. F. Siddiqi, The Bible's Last Prophet (İskenderiye, VA: Al-Saadawi, 1995), ss. 12-21

[20] A. A. Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (Delhi: Sterling, 1990), s. 23.

uyumu, dünyaya geri getirmek istiyordu. Julianus'a göre Roma'nın tanrıları açık fikirli ve gün görmüşlerdi. Onlar "bedenin tatlı şehveti"nin, kahramanlığın ve irade gücünün kıymetini takdir ediyorlardı. Bu Birinci İmparatorluktu. Konstantine ve Helena ile başlayan İkinci İmparatorluk ise bunun tam zıddıydı, bir yadsıma dünyasıydı. Bu dünya, müstereddid imparatorun Kayserili Basil'e söylediği gibi "sütunların tepesinde tek ayak üstünde yaşayan azizler"in (çev. *Stylites*lere atıf yapılıyor) dünyasıydı.[21]

Julianus'un seçimi, manevi ve ahlaki açıdan son derece keskindi. Eski kültleri yeniden ihya etti ve evrensel bir uzlaşı arayışına düştü. Bununla beraber İbsen (ki pagan kimliklerden bahsetmek yoluyla kendini-gerçekleştirmeye dair Wagneryen hayal ile flört ediyordu) Julianus'un Birinci İmparatorluğu tekrar tesis etme çabasının engellenmesi gerektiğini açıklar. İmparator bunu Basil'e, "eski güzellik artık güzel değil" diyerek itiraf eder ve ekler "yeni doğru ise artık doğru değil". Oyunda Julianus, kendi kader anlayışına aldanmış ve Perslilerle yaptığı büyük savaşı kaybetmiş bir bilgiç tirana dönüşür. Pagan danışmanı Maximus'a başarısızlığını itiraf ederken, kalbi paramparçadır.

> **Julianus**: Söyle o zaman! Kim kazanacak? İmparator mu Celileli mi?
>
> **Maximus:** İmparator da Celileli de yenilecek... Bu şimdi mi olur, bundan yüzlerce yıl sonra mı bilmiyorum; ama doğru adam geldiğinde bu gerçekleşecek... Sen ey ahmak, istikbale, Üçüncü İmparatorluğa karşı kılıç çektin. Ki orada iki taraf da hüküm sürecek.
>
> **Julianus:** Üçüncü İmparatorluk mu? Mesih mi? Yani Yahudilerin krallığı değil ruhu; ve dünya krallığının Mesihi.

[21] H. İbsen, *The Emperor and the Galilean* (çev. C. Ray; Londra: Tinsley, 1876), s. 55. Oyun, tarihi gerçeklere oldukça sadık kalınarak yazılmıştır. Cf. G. Bowersock, Julian the Apostate (Londra: Duckworth, 1978).

Maximus: Pan'ın içindeki Logos – Logos'un içindeki Pan.[22]

Julianus'un bu beklenen kişi olmadığı açıktı; o kendi saplantılarına mağlup olmuştu. Peer Gynt gibi; veya aslında İbsen'in anti-kahramanlarının çoğu gibi, o da bir "idealist" idi. Oysa ki dünya bir "realist"i beklemekteydi. Bu karşıtlığın, aynı iki kelime ile ifade edilen felsefi kavgayla bir alakası yok. İbsen'in kullanımında bu kelimeler, tamamen ahlaki stratejiler arasındaki bir gerilimi ifade ederler. İbsen ile tartışan Bernard Shaw'un notlarında geçtiği haliyle, idealiste göre "Realizm bencillik anlamındadır; bencillik ise ahlaksızlıktır."[23] Gerçekte ise bunun tam tersi geçerlidir. İdealizm saklı bir "kendini gerçekleştirmedir" ve burada kişinin kendinden kasıt onun benliğidir. Peer Gynt'a, domuza binmiş pasaklı bir kadını prenses olarak kabul ettiren işte bu tarz bir bencillikti. Gynt kadını öyle kabul etmişti, çünkü bir prensese ihtiyaç duymaktadı. "İdealizm, romantik kuruntudan" başka bir şey de ildir. Geçmişe baktığımızda ise, mesela bir Hitler'i idealist olarak tanımlayabiliriz. Onun Üçüncü Reich'ı da (ki Üçüncü İmparatorluğun tersyüz edilmiş halidir), sonuç itibarıyla mağlubiyeti, tıpkı Julianus gibi, doğu cephesinde tadacaktı.

İbsen'e göre, günahkar yapılar karşısındaki çekingenliğimiz ve cinsellik hakkındaki kuşkularımız tarafından bastırılan insanlığımız, "realist" bir keşif olan *livsglaede* (yaşama sevinci) tarafından tekrar su yüzüne çıkarılmıştır. Papaz Rosmer (*Rosmersholm*'un başarısız kahramanı) ailesinin siyasi muhafazakarlığını terk edip, sosyal aktivizme bağlanmış; üstelik, karısının canlandıramadığı cinsel tabiatını keşfetmiştir. İbsen'e göre bu kasaba papazı, Hıristiyanlığını kaybetmek ve bedensel ihtiyaçlarının giderilmesi ile toplumun soylulaştırılması yolunda çalışması ge-

---

[22] *The Emperor and the Galilean,* ss. 252-53. Cf. Portekizli yazar Teixiera de Pascoaes: "Her insanın kalbinde iki tanrı olmalı: ...İsa ve Pan" ('Unamuno's Yoismo and Its Relation to Traditional Spanish Individualism', içinde R. Martinez-Lopez (ed.), *Unamuno Centennial Studies* [Austin, TX: University of Texas Press, 1996], ss.10-26 [13]).

[23] G. B. Shaw, *The Quintessence of Ibsenism* (Londra: Walter Scott, 1891), p. 101.

rektiğinin farkına varmak suretiyle kendini gerçekleştirmenin peşine düşer. Shaw bunu şöyle not etmiştir: "O, Üçüncü İmparatorluğun loş bir hayaliyle dünyaya bakıyordu."[24]

Shaw, İbsen'in kendi eseri üzerindeki etkisini teslim eder. İbsen'deki "idealizm" ve "realizm" karşıtlığı, onun eserlerinde de kendini göstermekten çekinmeyecektir. Barışseverlik veya militarizm ve cinsel baskı, onun için, idealizmin açık yansımalarıydılar. İlk oyunlarından birçoğu, bu diyalektiği göstermek üzere kaleme alınmışlardı. Shaw, buna verdiği cevabın, yani kendi Fabian açık fikirliliğinin yetersizliğinin farkındaydı. Cinsel özgürlüğün sefahate düşmeden nasıl yakalanacağı hususu, cevabının o daire içinde bulunamayacağı bir soruydu. Onun en tutkulu eseri (İbsen için *Emperor and Galilean* ne ise, bu oyun da Shaw için oydu) onun süperinsanına bir araç olarak tasarlanmıştı. Hesketh Pearson'un belirttiği gibi:

> Yıllardan beri [tarih 1913], Shaw peygamber üzerine bir oyun hakkında kafa yormaktaydı. Bu militan ermiş tipi, onun doğasına, diğer başka isimlerden çok daha yakın gelmekteydi. Bu kişiyle tam bir empati kuruyor ve böylece onu noksansız bir şekilde betimleyebiliyordu. Bu, bütün bir tarih boyunca, onun ihtiyaçlarına tam anlamıyla cevap veren tek kişiydi. O harikulade bir Shavian kahraman olabilirdi. O Muhammed'di.[25]

Shaw günlüğüne şöyle yazmıştı: "Uzun süreden bu yana, Muhammed'in hayatını kaleme alma hayali kuruyordum. Fakat Lord Chamberlain'in, Türk Elçiliğinden protesto gelir diye (veya bundan korktuğu için) böylesi bir oyuna lisans vermeme ihtimali, beni fikrimden caydırdı." Pearson'ın da kaydettiği gibi, sonrasında bu oyun yerine *Saint Joan*'ı yazdı.

Tıpkı İbsen gibi Shaw da, Tanrı'yı seviyordu, Hıristiyanlığı değil. O, Hıristiyanlığı, "nihayetinde bastırılmak için haça gerilmiş,

---

[24] Shaw, *The Quintessence of Ibsenism*, s. 101.
[25] H. Pearson, *Bernard Shaw*, (Londra: Collins, 1942), s. 375.

büyüyen bir şey" diye tanımlar.[26] Ona göre bu din, "değersiz bir kefareti rüşvet vererek elde edilen çılgın bir intikamı"[27] vaaz etmektedir. Onun direnmeme ideolojisi, tiranlarla yapılan bir mukaveleye dönüşmüş; ve üstelik bu yolla din adına bir alan açmak amacına da genellikle nail olunamamıştır. Ona göre: "Şahsi dindarlığın mümkün olabilmesi için, önce toplumsal selametin sağlanması lazım gelir."[28] Bu yüzden, Jeanne d'Arc (veya oyun boyunca belli belirsiz kendini hissettiren "Mahomet"in taslağı) sesi Tanrı tarafından duyulan "doğuştan lider" bir kişidir. Bu, Shaw'un oyunlarındaki tek doğaüstü sahnedir. Diğer sözde doğaüstü sahnelerde mutlaka, yaşananın bir hileden ibaret olduğu ifşa edilirken, burada Tanrı'nın hakikaten işitmesi söz konusudur. Jeanne d'Arc, oyunda, "karşı çıkan bir peygamber, bir iktidar devirici, Yaşam Gücünün aktif bir ajanıdır."[29] O, "idealistler" (Kilise) tarafından kınanır. Gene o, anlaşmaya karşı çıkar ama bir yandan da, siyasi erdemlerin kutsallığını destekler. Çünkü Shaw tüm kalbiyle şuna inanmaktadır: "Din olmadan yönetim imkansızdır."[30]

İslami benzerlikler son derece açık. Bu yüzden, Shaw'un, *Saint Joan*'ı yazdığı esnada, bir yandan da, T. E. Lawrence'ın Araplarla olan maceralarını hikaye ettiği *Seven Pillars of Wisdom*'ını tashih ettiğini öğrenmek bizleri şaşırtmıyor.[31] Bu iki arkadaş elbette, İslam peygamberi üzerine de sohbet ediyorlardı. Bununla birlikte, Lawrence da, ölmeden önce Muhammed'in (a.s.v) hayatını yazma projesini rafa kaldırdı; zaten bundan az sonra da vefat etti.

Yirminci yüzyılın başlarında, İslam peygamberi ile Avrupalı post-Hıristiyan idealler arasındaki yakınlaşmanın, romantizmle yakın bağları mevcuttu. Aydınlanma çağına ait bir kavram olan "soylu

---

[26] M. Holroyd, *Bernard Shaw*, (Londra: Chatto&Windus, kısaltılmış ed., 1997), s. 411.

[27] Alıntı için bkz. G. Whitehead, *Bernard Shaw Explained: A Critical Exposition of the Shavian Religion* (Londra: Watts, 1925), s. 12.

[28] Whitehead, *Bernard Shaw Explained*, s. 59

[29] Holroyd, *Bernard Shaw*, s. 522.

[30] Whitehead, *Bernard Shaw Explained*, s. 43.

[31] Holroyd, *Bernard Shaw*, ss. 525-26

vahşi" (ki Müslüman meselesi de bundan çok farklı değildir) burada iş başındadır. Ortaçağ'dakiler, Peygamber'in "doğa bahçesini" kınıyorlardı; ilk günah doktrinine yabancılaşan düşünürler ise onun naturalizmini (bu "realizm"den daha iyi bir kelimedir) şaşılacak derecede ikna edici buldular. Miraç esnasında Cebrail ona bir kadeh şarap ile bir kadeh süt getirdi. O sütü seçince melek şöyle seslendi: "Seni fıtrata irşad eden Allah'a hamd olsun"[32] Çünkü Peygamber; gıdasını, fermantasyon sonucu değişmiş ve bozulmuş şeylerden değil de doğrudan doğruya doğadan almak suretiyle, hem dünyanın İlahi isimlere bir ayna olması keyfiyetini hem de Tanrı'nın rızasına doğa ile barışmak suretiyle de erilebileceğini teyit etmiş oluyordu. Bu hadise muhtemelen şarap-ekmek ayininin reddedilmesi niyetiyle vuku bulmuştur. Bunun mantıki sonucu ise (ki bu sonuç günümüzde hayati önemi haizdir) şudur: "Dünya ile barışık olmanın şartı Yaradan ile barışık olmaktan geçer."[33]

[32] Muslim, İman, 272.

[33] S. H. Nasr, *Man and Nature: The Spritual Crisis of Modern Man* (Londra: Unwin, 1976), s. 14.

3

Fakirlik ve İsmail'in Karizması

Bosna folklörü, bu ters tabiatlı hikmet hazinesi, iki temayı herşeyin üstünde tutuyor gibi görünür: Veliler ve erik brendisi. En iyi hikaye, tek gibi görünüp, içinde iki farklı hikaye barındırandır. Bunun güzel bir örneği, 17. yüzyılda yaşamış Kadiri dervişi Hasan Kaimije'nin öyküsüdür. Kaimije, dünyaya sırtını dönmesiyle, ayakta durarak çıkardığı erbainlerle, kuru hurufi spekülasyonlarını yazdığı karmaşık kitabıyla ve bir dizi tasavvufi şiiriyle meşhur olmuştu. Hikayeye göre, rüzgarlı bir gece, camiden ayrıldığı bir esnada, yel kandilini söndürmüş ve Kaimije'yi, karanlığın içine gömmüştü. Bu haldeyken o, kandilini caminin minaresine doğru uzattı, ve mucizevi bir şekilde kandil tekrar ateş aldı. Sonrasında ise o, "eyvah ne yaptım?" diye figan etti; "kendimin bir veli olduğunu keşfettim!" Bu halinden gurura kapılacağı korkusuyla, gecesinin geri kalanını bir tavernada geçirdi. Ertesi gün, öfkeli şehir halkı, onu Saraybosna'nın dışına sürdü ve Zvornik'de ikamet etmeye zorladı. Onun türbesi, Budapeşte'deki Gül Baba türbesine giden eski ziyaretgah yolu üzerinde, önemli bir durak haline gelecekti.

O gün Hasan Kaimije gerçekten içmiş miydi? Bu hususta tartışma, onun seyenleri ile yerenleri arasında hâlâ devam ediyor. Fakat tarihi verilerin ışığında, hikayenin aslının, halk arasında anlatılandan çok farklı olduğu söylenebilir. Dervişin şehirden sürgün edilme sebebi, muhtemelen, onun 1682'deki köylü isyanına karışmış olmasıdır. Şehrin ileri gelenlerinin tahıl stoklamaları yüzünden galeyana gelen halk sokakları doldurmuş, Şeriat mahkemesini yıkmış ve baş kadı ile yardımcısını öldürmüşlerdi. Baş kadının İslam yorumu, açlıktan ölen kırsalın sefaletini dindirecek bir çare sunmuyordu.[1]

Fakirler elbette her zaman bizimle beraberdir; ama din adamları her zaman fakirlerle beraber değildir. Bu İslam tarihinin acı bir gerçeği. Ulema'nın, halkın şikayetlerini uzakta oturan ve fazla da sempatik olmayan sultana duyurma vazifesi, her zaman hakkıyla ifa edilmiş değildir maalesef. Bununla beraber, tasavvuf inancı çoğunlukla bu boşluğu doldurmuştur. Kaimije, yaptığı işte yalnız değildi; tarih boyunca çok sayıda mühim şahıs da benzer bir yol izledi. Bu velilerden bir diğeri, Sidi Lahsen Lyussy'dur. Lyussy, kale yapımında görevli işçilere zulmeden Fas sultanına peygamberî bir muhalefet yürütüyordu. Bunun üzerine saraya çağrıldı. Lyussy burada bilerek, sultanın yemek tabaklarını bir bir kırdı. Sonrasında sultan ile aralarında şu konuşma geçti:

- Selamun aleyküm

- Ve aleyküm selam

- Sidi, biz sana Tanrı misafiri gibi davranıyoruz, sen kalkmış bizim tabaklarımızı kırıyorsun.

- Hangisi daha güzeldir? Allah'ın kapları mı, yoksa bu toprak kaplar mı?

[1] Jasna Samic, *Divan de Ka'imi: vie et oeuvre d'un poete bosniaque du XVIIe siede* (Paris: Recherche sur les Civilisations, 1986), ss.28-35.

Sultan gene de, işçilerin çalışma şartlarını düzeltmeye yanaşmadı ve veliyi şehrin dışına çıkarttı.[2]

Bu tarz hikayeler, Müslümanların evliya kıssalarının ayrılmaz parçalarıdır ve durağan imparatorluk dünyasında, önemli bir karşı-kültürel rol oynarlar. Resmi ulemanın toplumsal hiyerarşinin içine yerleştiği ve çoğunlukla fakirler tarafından doğal müttefikleri olarak kabul edilmediği bu dünyada, Kaimije gibiler de yaşar. Bugün bazı İslam ülkelerinde, üst düzey alimler, hâlâ devlet tarafından atanıyorlar. Bunlar, tahta karşı toplumun temsilcilerine benzemektense, toplumun kontrol altında tutulmasının resmi vasıtalarına benziyorlar. Her tip radikal gereğince etkisiz hale getiriliyor. Bunun için bazen şiddete dahi başvurmaktan çekinilmiyor.

Yönetici zümre de, kavgacı din adamları da, referans noktası olarak Hz. Peygamberi kabul ediyorlar elbette. Oysa ki, dönüp o örneğe baktığımızda, karşımıza bambaşka bir manzara çıkıyor. Fakirlerin çektiği acıları paylaşan ve siyaseten de fakirlerden taraf olan; üstelik yaşam tarzı olarak da fakirliği seçmiş bir insan var önümüzde. Zaten şöyle dense herhalde yanlış olmaz, fakirliği tercih etmeden, fakirler tercih edilemez.

Onun fazileti, İslam'ın zühd dediği şeydir. İngilizcede bu kavram, "asceticism" kelimesi ile karşılanıyor. Bunu kullanmanın bir mahzuru yok; fakat iki şeye dikkat etmek kaydıyla. Birincisi, İslam bekarlığı, dünyadan el çekmek ile irtibatlandırmaz. Nevevi'nin de dediği gibi: "Bütün arzular kalbi katılaştırır. Bunun tek istisnası cinsel arzudur. O kalbi yumuşatır."[3] İkincisi, peygamberin zühdü bir metot, bir arınma yolu değildir; çünkü onun Allah'a kurbiyeti zaten mevcuttur veya bir başka ifadesiyle, peygamberliğinin içinde mündemiçtir. O, nefsinin arzularına karşı gelmek için değil, Al-

---

[2] Cliffor Geertz, *Islam Observed: religious development in Morocco and Indonesia* (New Haven and London: Yale University Press, 1968), s.34.

[3] Yahya en-Nevevi, *Şerhu'l-Erbain,* Louis Pouzet tarafından çevrildi *Une Hermeneutique de la tradition islamique: le commentaire des Arba'un al-Nawawiya de Muhyi' al-Din Yahya al-Nawawi* olarak çevrilen (m.676/1277) (Beirut: Dar el-Mashreq, 1982), s.167.

lah aşkıyla yanan bir kimsenin doğal hali bu olduğu için zühdü yaşamıştır. Mevlana Celaleddin Rumi'nin dediği gibi:

> Bu fakirlik engelleri def etmek için değil.
> Hayır; bu fakirlik var, çünkü Allah'tan başka mevcut yok.[4]

Dini yazının, temsil kabiliyetini haiz bir örneğinde, modern Mekkeli alim Şeyh Muhammed Alevi el-Maliki, onu, kutsal fakirliğin kusursuz misali, yani mükemmel zahid olarak tanımlar. Burada Maliki'nin tanımı, Buhari ve Müslim'de bulunan bir hadise atıf yapıyor. Buna göre peygamber bir defasında hasır döşeğinden kalktığında, omuzunda sert döşeğin izleri görülebiliyordu. Ashabı ondan, üzerinde uyuyacağı daha yumuşak bir şeyler sermek için izin istediler. O ise şöyle cevap verdi: "Benim dünya ile ne alakam var? Benimle bu dünyanın misali, sıcak bir yaz gününde bir ağaç altında gölgelenip, sonra bırakıp giden kimsenin misali gibidir."[5]

Maliki'nin dini metinlerden yaptığı alıntılar, peygamberin evinde aylar boyunca ocağın ateşinin yanmadığını gözler önüne serer. O sadece arpa ekmeği yemişti, buğday unundan yapılan ekmeği hiç tatmamıştı. Sadece bir takım elbisesi ve sandalı vardı. Çok ağır işler yapacağı zaman, açlık ağrılarını azaltmak için, karnına düz bir taş bağlardı. Kendi evinde özel yaşamında, asla tek çeşit yemekten fazlasını yemedi: Eğer hurma yiyorsa, ekmeğe elini sürmedi. Allah ona, Mekke dağlarını altına çevirmeyi teklif etti ama o şöyle niyaz etti: "Hayır, yâ Rabbi. Bir gün tok, bir gün aç kalayım, aç kaldığım zaman sana niyazda bulunurum, seni anarım. Doyduğum zaman ise sana şükreder, hamdederim"[6]

---

[4] Jalal al-Din Rumi, *Mathnawi*, çev. Reynold A. Nicholson (Londra: Luzac, 1925-40), II, 403

[5] Buhari ve Müslim

[6] Bu hadisler, Muhammad 'Alawi al-Maliki, *Muhammad al-Insan al-Kamil*'de geçiyor (Jeddah: Dar al-Shuruq, 1404/1984), ss.156-8.

Naat-ı nebeviler içinde en meşhuru şüphesiz Busiri'nin (ö. 1294 civarı) *el-Bürde*'sidir. Burada da, bu kutsal fakirlik prensibinin, onun Ortaçağ'da sahip olduğu imajın merkezinde yer aldığını görürüz. Şiirin belagatli anlatımı boyunca ilk başta, kayıp anayurda bir hasret akla getirilir. Sonrasında bu anayurdun, boş ihtiraslar ile nasıl kaybedildiği açıklanır. Nihayetinde de, Peygamber, oraya götürecek güvenilir kılavuz olarak takdim edilir. Dünya ile sarhoş olmuş ve kafası bir hayli karışmış bizler, ancak onunki gibi radikal bir vazgeçiş neticesinde velayetin ve nübüvvetin hakikatine uyanabiliriz; ve ancak bu uyanış bizim sürgünümüze nihayet verebilir. Böylece Busiri, kendi tövbe anını tekrar tekrar kaleme alır:

> *Ayakları [gece ibadetinden dolayı] şişene kadar, karanlık geceye hayat getirenin yaptığı tarzda, nefsime zulmettim.*[7]
>
> *Karnının üstüne açlıktan dolayı [kumaş parçasıyla] bağladığı*
>
> *Taşın altında beli bükülmüştü.*[8]

Peygamberin bu fakirliği tevatür derecesinde aktarılmış olmakla beraber, buradan yola çıkarak farklı neticelere varılmıştır.[9] Bunlardan ilki, onun başkalarındaki fakirliğe kızması üstüne odaklanır. Kur'an da, fakirlerin yedirilmesi üstünde durur ve onların acılarına kayıtsız kalanları kınar.[10] Bozulan bir yeminin kefaretinin on yoksulu yedirmek olduğunu söyler (5.89). Hac'da da, kesilen kurbanlarda fakirlerin hisseleri vardır (22.36). Zekat paraları, en başta fakirleri rahatlatmak için verilir (9.60). Öncelikli toplumsal kötülükler olarak görülen açlığın ve fakirliğin azaltılması için, sadaka verilmesi istenir. Bu istek, dinin temel

---

[7] Şerefüddin el-Busiri, *Bürdetü'l-Medih*, İbn Hacer el-Heytemi, *el-Umde fi Şerhi'l-Bürde* (Dubai: Dar al-Faqıh, 1424/2003), s.201.

[8] el-Heytemi, s.205.

[9] Bunlar için bkz. Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517* (Cambridge; Cambridge University Press, 2000), ss. 8-31.

[10] *Beled* 90.14; *İnsan* 76.8; *Kureyş* 106.4; etc.

yapıları ve kurallarınca içselleştirilmiştir. Bununla birlikte, peygamberin kendisi fakirdir ve üstelik, fakirliği kendisi seçmiştir. Eğer aksini istemiş olsaydı, Medine'deki siyasi mevkii, ona hatırı sayılır bir servet sağlayabilirdi. Onunkisi, Maliki'nin zikrettiği gibi, fakr-ı ıztırar değil, fakr-ı ihtiyar idi; yani bilinçli bir tercih olarak fakirlik. Busiri'nin şiirinin müteakip satırı şöyle der:

> *Yüce dağlar altın olup, onu ayartmaya çalıştı,*
> *Ruhundan uzaklaştırıp; ama o dudak bükerek geçti yanlarından.*[11]

Bu Medine'nin fakirleriyle tam bir dayanışma haliydi. Evinde para veya yiyecek bir şey varsa uyumaz, onları fakirlere dağıtırdı.[12] O, Mevlana'nın da dediği gibi, gerçek âşık nasıl maşukundan başka herşeyden ayrılır ise, öyle idi; fakat aynı zamanda peygamberlik vazifesinin gereği olarak, dünyanın da içerisindeydi.[13] Buna *halvet der encümen* denir; yani kalabalığın içinde yalnızlık. Bu halin neticesi, kişinin fakirliği seçmesidir. Fakat fakirliğin başka insanlardaki mevcudiyeti ise, peygamberî öfkeyi kendine celbeder.

Eğer peygamber bu dünyada fakirliğe muhalefet ettiyse; ama kendine yaşam biçimi olarak da fakirliği seçtiyse; bu hususta sünnete ittiba nasıl olacaktır? Bu acaba sadece peygambere farz olan özelliklerden (*hasais*) birisi midir? Mesela teheccüd namazı, ona farz idi ve bu yüzden o, geceleyin saatler boyu ibadet ederdi. Oysa ki ümmeti için bu ibadet farz değil, sadece sünnet idi. Visal orucu ise (iftarda veya geceleyin bir şey yemeden devam edilen oruç) sadece ona mübah kılınmıştı; ümmetine yasaktı. Dinin üzerine çok vurgu yaptığı, peygambere benzemeye çalışma prensibi ile beraber ele alındığında, bu husus, yorumcuların

---

[11] Heytemî, s. 208.

[12] Konuyla ilgili bkz. Gazali, *Ihya' 'Ulumi'd-Din* (Mısır: Mustafa al-Halebi, 1347), II, 338-9

[13] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi* (Albany NY: State University of New York Press, 1983), ss 186-91.

epeyce kafasını kurcalamış ve ayrıntılı tartışmalara kapı aralamıştır.[14]

Peygamberin bu mahrumiyet halinin bağlayıcı bir örnek teşkil edip etmediği konusunda ne düşünürlerse düşünsünler, Ortaçağ'daki Müslüman alimlerin çoğunluğu, fakirliğin zenginliğe tercih edileceğinde hemfikirdiler. Gazali, konuyu ele aldığı yerde, bu fikri iki hadis ile de destekler: "Ümmetimin fakiri cennete, zenginden 500 sene önce girecek"[15] ve "Size cennetin krallarının kimler olacağını söyleyeyim mi? Zayıf, mazlum olanlar. Onlar tozdan ve dağınık saçlarından tanınırlar ve kimsenin dikkatini çekmezler."[16] Gazali bizi, bazı sufi çevrelerde görülen, fakirliğin yanlış uygulamaları hakkında da uyarır. Buralarda yamalı elbise, bir gurur kaynağı halini almıştır. Bu yüzden, dürüst zenginlik, mağrur fakirlikten daha iyidir. O, zühdü, diğerine nazaran bu dünyanın değersizliğine inandığı için dünyayı terk etme olarak tanımlar. Başka bir sebepten dolayı dünyayı terkeden kişi zahid olmaz.[17] Bu konuda da, diğer bütün konularda olduğu gibi, ifrata kaçmak, Allah'ın rızasına terstir.[18]

Bu Gazali perspektifi, İslami zahidliğin genel kabulü haiz açıklaması haline gelecektir. Fakr kelimesi, eski Arapça'da "sırt" anlamına gelen kelimeden türemiştir; çünkü fakirlik insanın sırtını kırar (belini büker). Eğer bu hal, manevi temizlenme sürecinin bir parçası ise veya Allah sevgisinden kaynaklanıyorsa, yani bilinçli bir tercihi yansıtıyorsa, dinin kalbinde yer eder. Bu halin,

---

[14] En iyi bilineni Celaleddin Suyuti (ö.1505), *Kifayetü't-Tâlib* (Hyderabad: Da'irat al-Ma'arif al-Nizamiya, 1319-20/1901-2); bu çalışma geleneksel olarak *el-Hasaisü'al-Kübrâ* diye bilinir.

[15] Gazali, IV. 167: Hadis Tirmizi'den alınmıştır.

[16] Gazali, IV, 171; Hadis İbn Mace'nin hadis kitabında yer alır.

[17] Gazali, IV, 189.

[18] Gazali, III, 82-5. Bir başka temsili görüş: "Zühd, bazılarının zannettiği gibi, rızkını aramayı terk etmek anlamına gelmez. Böyle yapılırsa, Manilere, Brahmanlara ve rahiplere benzenilmiş olur ve bu durum dünyanın harab olmasına yol açar." Ragıb el-İsfahani, *ez-Zeriâ ila Mekârimi'ş-Şeri'a,* (Beyrut: Dar al-Jil, 1400/1980), s.215.)

buna güç yetiremeyeceklere dayatılması ise, ölümcül bir suçtur. Peygamber şöyle buyurur: "Fakirlik bir insan olsaydı, onu öldürürdüm". Ayrıca Allah'ın onu "gaflete sebep olacak fakirlikten ve zulme sebep olacak zenginlikten" koruması için dua eder.[19] Bir başka deyişle, ruhun belini büken fakirlik, şeytanidir; nefsin belini büken fakirlik ise Rahmanidir. Bu ikincisinin işareti ise Allah sevgisidir.

Aşağıda, Hasan Kaimije meczubane, dünyadan vazgeçmenin acısı ile Allah'a yaklaşmanın sevincini eşleştirmekte:

> Ey kalbim, bugün bu dünyada kederi arzula. Hasta ol, fakir ol bugün!
>
> Bugün kedere düşmeyen, sonsuza dek ağlayacak ve belalara uğrayacak.
>
> Ama kim ki bu dünyayı arkasında bırakır bir gece yolculuğunda, Ahmed ile birlikte göğe çıkacak bugün.[20]

Kaimije için, Ahmed'in mabedi (Kabe), İbrahim'in oğlunun bağlandığı yerdir. Allah bizim O'nun emrini kabul edişimizi ve kamil feragatimizi görünce, bizim için akıl almaz bir gelecek başlamış olur.[21]

İslami gelenek içindeki bazı tartışmaları ve gerilimleri aktardıktan sonra, şimdi bunun günümüz dünyasına bakan veçhesini ele almak istiyorum. Bunu yaparken de, İbrahim figürüne ve özellikle de Kabe'nin dininin İsmailî rengine odaklanacağım.

İncillerde anlatılan İsa, hadislerde geçen Muhammed'den daha az zahid bir figür olmasına rağmen, İslam kültürü garip bir biçimde, zühd ile İsa'yı eşleştirir.[22] Hasan Kaimije'de de bunu

---

[19] Tirmizi, Zühd, 3.

[20] Samic, s.87.

[21] Samic, s.132.

[22] Müslümanların ona atfettiği sözler hakkında en iyi İngilizce antoloji, Tarif Khalidi, *The Muslim Jesus: sayings and stories in Islamic literature* (Cambridge MA ve Londra: Harvard University Press, 2001).

müşahede ediyoruz. O, tecrîdlik adını verdiği, bağlılıklardan radikal biçimde sıyrılma halini, İsevî bir imkan olarak kabul eder:

> Feragat ederek, bir yolculuğa kalkıştık,
> İsa'ya meylettik bugün.[23]

İbrahim'in Eski Ahit'te geçen son derece zengin kıssasının, Müslümanların ve Hıristiyanların dünyayı algılayışları (hem tarihsel anlamda, hem de yaratılış anlamında) üzerinde farklı etkileri vardır. İkisinde de İbrahim, putperestlik karşıtı bir figürdür. İki gelenek (ve tabii hahamlar) için o, ruhtaki putları kıran, yani bizim Tanrı'ya teslimiyetimizi engelleyen bağlılıklardan bizi kurtaran kişidir. Bununla beraber İslam'da onun, ayrıca bir de Mekkeli boyutu bulunur. Sonuç itibariyle Kaimije, Saraybosna'daki ekmek isyanına, Hıristiyanî bir akıl yürütme neticesinde katılmış değildi.

İbrahim hakkında pek meşhur bir tefekkürde Emmanuel Lévinas, onu Ulysses ile kıyaslar. İbrahim, evinden kalkıp bir başkalaşımın içine iltica etmişti; Ulysses ise (yani Avrupalı ve bu anlamıyla Pavlus'çu Hıristiyan) başkalaşımı bırakmış ve evine dönmüştü. İbrahim'in aksine, evi onun kaderiydi. Avrupa'da, kefareti getiren çemberin kapanışı vardı. Yeni İsrail sınırları belli bir anayurt, bir eskatolojik alan oldu. Başkalaşım, bu şehrin dışında kaldı ve düştü, oysa ki anayurt (ki Lévinas'a göre bu, ontolojiye delalet eder) geri geldi ve evrensel olduğu kabul edildi.[24] Burada Lévinas, Yahudilerin ve Hıristiyanların "iman savaşçısı" okumasının esas farkı üzerinde düşünür. Şöyle yazar:

> Bu saflık, dünyanın pisliği içinde (ki Eski Ahit onun bütün gerçeğiyle yüzleşir) meydana getirilir. Ama meydana getirilir, yani bu bir eylemdir. Dünyanın kurtuluşu (kefaretinin ödenmesi) söz ko-

[23] Samic, s.88.

[24] Colin Davis, *Levinas: an introduction* (Cambridge: Polity, 1996), 94; ayrıca bkz. Vincenzo Vitiello, 'Desert, Ethos, Abandonment: Towards a Topology of the Religious', Jacques Derrida and Gianni Vattimo (eds.), *Religion* (Cambridge: Polity, 1998), ss 147-8.

> nusu değildir. Söz konusu olan, dünyanın dönüşümüdür. Kişinin kendi kurtuluşu zaten bir eylemdir; saf bir batını tövbe, kendi içinde çelişik bir haldir. Acı çekmenin sihirli bir etkisi falan yoktur. Acı çeken dürüst kişi, çektiği acı için değil, acıya meydan okuyan dürüstlüğü sebebiyle takdire şayan olur.[25]

Burada anlatılan sadece, Hıristiyanlığı ortaya çıkaran İsa'nın kendini feda edişinin, dünyanın günahlarına kefaret olmadığı değildir.[26] Burada anlatılan, Ben ve Öteki kutuplaşmasına dayanan kefaret fikrinin kendisinin İbrahimî olmadığıdır. İhtiyaç duyulan şey adalettir. Lévinas şunu da ekler: "İnsanı insanla yüz yüze getiren ekonomik adalettir. Hıristiyanlığın, kıtlık ve kuraklık zamanında cömert olunması hariç, bu konuda sunduğu bir ufuk mevcut mu?"[27]

Lévinas'ın projesi, bir Soykırım sonrası dönem projesiydi. Bu yüzden Lévinas, Yahudiliğe, dünyayı kurtarmaya dair olan bütün projelerin muhalifi rolünü veriyordu. Ona göre bu, amansızca kutuplaştıran mantık ile destekleniyordu. Bunun yerine, Eski Ahid'in anladığı şekliyle dünyanın mükemmel olmayışını kabul eden kişi, adaletin tesisi için canını dişine takmalıydı; özellikle de ekonomik adaletin tesisi için.

Burada sözü geçen Hıristiyan İbrahim ile Yahudi İbrahim'in amaçları arasındaki bu farklılık, tartışmaya açıktır. Ayrıca, birinin Öteki'ni anlama kararlılığını yererken, diğer bir inancın esası haline gelecek şey hakkında kapsamlı bir polemiğe girişmek de, kendi içinde bir ironiyi barındırıyor olsa gerek. Belki de Lévinas'ın burada sergilediği haşinliğin temelinde, onun Simone Weil'e karşı duyduğu tepki yatıyordur. Sebep ne olursa olsun Lévinas, Hıristiyanlık içindeki farklı tutumları hakkıyla ortaya

---

[25] Emmanuel Lévinas, çev. Sean Hand, *Difficult Freedom: essays on Judaism* (Londra: Athlone Press, 1990), s 140.

[26] "Simone Weil şöyle yazar: 'İsa'dan önceki Hıristiyanlık için kanıt şudur ki; insanların davranışlarında büyük değişimler olmamıştır', biz ise bu akıl yürütmenin tersine çevrilebileceğini düşünüyoruz." (Levinas, s. 137)

[27] Levinas, s 135.

koyamamıştır. Tabii bu biraz da, Kilisenin Pentekost (Kutsal Ruhun havariler üstüne inmesi) ile parousia (ikinci geliş) arasındaki mevkiinin belirsizliğinden kaynaklanıyor. İleride olması beklenen, zaten Kilisenin içinde mündemiç midir? Yani Kilise; içinde adaletin ve bolluğun bulunduğu gerçekleşmiş bir eskatoloji midir; yoksa o sadece, ancak İsa'nın ikinci gelişi ile başlayabilecek gerçek toplum için fedakarlıkta bulunması gereken yeni İsrail midir? Şimdi bunu bir kenara bırakalım ve bu farzedilen kutuplaşma içinde İslam'ın İbrahim'inin nereye oturduğuna bakalım.

Safet Bektoviç, İslam'ın İbrahim okuması ile, Hıristiyanların ve Yahudilerin kâh uzlaşıp kâh ayrıldıkları İbrahim okumaları arasındaki farklılıklara dikkat çekmiştir.[28] Onun analizine eklemek istediğim, İslam'ın İbrahim'i; bu evinden ve ailesinden feragat etmenin büyük kahramanı, Lévinas'ın söylediği gibi sadece başkalaşıma iltica etmiş değildir. O aynı zamanda evine geri de dönmüştür. Burada ev ile kastettiğim elbette Kalde değil, Büyük Mabed; yani Adem zamanında kurulan kadim ibadet yeri. Ulysses'in aksine o, İthaka'nın bir ilüzyondan ibaret olduğunu, ona duyduğu özlemin ise yanlış veya mecazi bir hasret olduğunu anladı (Penelope sadece bir başka Kirke idi) ve şüpheye mahal olmayan evine döndü. Onun evinden/kendinden vaz geçişi, daimi bir kararsızlığa neden olmadı. Bu Lévinas'ın İbrahim'i; yani aporia şampiyonu ve "Kitab-ı Mukaddes ile Talmud tarafından kutsal ve dini törenler hakkında ilan edilen merhametsiz savaşın" önderi olan kişi değildi.[29] Ne de o, evladını kurban etmeye hazır oluşuyla, Kilisenin (o Kilise ki, arınmamış bir dünyada adaletin gerçek şehriydi) prototipi olacak bir halkın gelişini müjdeleyen Hıristiyanlığın İbrahim'iydi. Bu İbrahim ne Hıristiyan idi ne de Yahudi. O hanif bir Müslüman idi. (Kur'an 2.135). İnşa ettiği ve yeniden kutsadığı Büyük Mabed, ilk kozmik antlaşmanın

[28] Safet Bektovic, 'The Doubled Movement of Infinity in Kierkegaard and Sufisim', *Islam and Christian-Muslim Relations* 10 (1999), ss. 325-7.

[29] Lévinas, s.101.

hatırlatıcısıydı.[30] Bu, tüm ruhların Allah'ı doğruladığı yere yapılan bir hicretti. Bu açıdan İslam, dünyanın kemale doğru evrilmediğini kabul eder, ve (ılımlı bir şekilde) İsa'nın ikinci gelişini bekler. Kendini, insanlığa bahşedilen orijinal lutfun hatırlatıcısı etrafında inşa etmek suretiyle İslam; İsmailî şeriat ile (fakirlerin yararına bir şeriat ile) insanlığı dönüştürmeyi arzu eder. Bunu yaparken İslam, yoksulları sadece kişilerin özel yardımlarıyla başbaşa bırakmaz, onların acılarını dindirmek için, yasal zorunlulukları (zekat ve benzeri kurumlar) da devreye sokar.[31] Bir Mekki ayette şöyle buyrulur: "Onların mallarından sadaka al, bununla onları temizlemiş, arındırmış olursun." (9.103). İlk çocuğun kayırılması ve faiz alınması gibi uygulamalara getirilen yasaklar, servetin bir elde toplanmasının önüne geçme projesinin parçalarıdır.

İslam'ın anlatısının, Yaratılış Kitabı'nda anlatılandan bir ikinci farklılığı daha mevcuttur. Kitab-ı Mukaddes de İsmail'den bahsetmekle birlikte, esasen İshak ve onun soyundan gelenler üzerine yoğunlaşır. Mekke'de nazil olan Kutsal Kitap ise, İshak ile yapılan antlaşmayı kabul etmekle beraber, bir İsmailî manifestodur. İsmail Kur'an'da, babası ile birlikte Kabe'yi inşa edenler olarak anılır (2.127). İsmail ayrıca, Mekke'deki mabede, kızlarının ve neseben Yahudi olmayan annesi Hacer'in yanına gömülür.[32] Fakirlerin peygamberine ilk vahiyler, bu son derece İsmailî ortama sahip mabed çevresinden nazil olacaktır. Burada nazil olan ayetler arasında, Mekkelilerin fakirlere, zayıflara ve yetimlere

---

[30] Metinler için bkz. Tim Winter, 'The last Trump Card: Islam and the supersession or other faiths', *Studies in Interreligious Dialogue* 9 (1999), ii, ss. 144-5.

[31] Ziauddin Ahmed, *Islam, Poverty and Income Distribution* (Leicester: Islamic Foundation, 1991), ss. 48, 81; Zainul Abedin Patel, Small Kindnesses: *An Islamic Viewpoint on the Cause and Solution to Global Poverty* (2. ed. Nuneaton: Muslim Venture, 1410/1990), s. 35.

[32] Ezrakî, ed. Rüşdi Salih Malhas, *Ahbâru Mekke,* (Madrid: Dar al-Andalus, 197?), I, s.64; II, s.66.

karşı tutumunu en sert biçimde eleştiren ayetlerden bazıları da bulunur.

İsmail oğullarına, yani *Beni İsmail*'e ait olan neydi? En başta onun ismi, Allah'ı işitmek ve O'nun tarafından işitilmek erdemini akla getiriyordu. İsmail, yerine koçun indirildiği evlat idi (en azından sonraki İslam geleneğince böyle kabul edildi); ama aslında o, daha da büyük bir özverinin kahramanıydı. Bu şaşırtıcı ve daha zor olan kahramanlık, genellikle göz ardı edilir. Sare'nin kıskançlığı neticesi, o, annesiyle beraber sürgün edilmiştir. Burada da ölüm, en az kurban edilme hadisesinde olduğu kadar kesindir. İbrahim böylece, Allah'ın emri ile, fakirliği seçiyor ve yerine yenisi konulamayacak varlıklarından (yani oğullarından) vazgeçiyordu.

Bu ikinci özveri, Yaratılış Kitabı'nın doğurgan bilmecelerinden birisidir. Hacer ve İsmail suçsuzdurlar, ama gene de sürgün ile cezalandırılırlar. Bu açıdan onlar İbrahim'e, İshak'dan daha fazla benzerler. Buna rağmen, metnin, hidayet üzre olanların tarihi ile alakalı çok net olduğu savlanır; mesela Westemann'ın tefsiri şu sonuca varır: "İsmail'in kovulması, İbrahim'i babaları olarak kabul edebilecek insanları, sadece İshak'ın soyundan gelenler ile sınırlar."[33] Buna göre, İshak'ın babasınınkine hiç benzemeyen özverisi (kurban edilme girişimi) yeni bir antlaşmanın kapısını açmıştır; ama İsmail'in babasınınkini andıran özverisi ise, sadece bir çıkmaz sokağı, bir kesik dalı, bir kurumuş kökü netice verecektir. Yani Tanrı, ayrıcalıklı olan ile beraberdir, kimsesiz ve garip olan ile değil. Pavlus, *Galatyalılar*'da bu mantığı izler (4.22-30) ve şöyle der: "Köleyi ve çocuğunu kovun, çünkü köle, hür kadının çocuğu ile beraber mirasa ortak olamaz." Bu elbette, Augustine'in de anladığı gibi,[34] Yahudilere karşı söylenmişti. Bugün ise, bu sözün İsmail ile ilişkisi yeniden canlandırıl-

[33] C. Westermann, *Genesis* 12-36 (Londra: SPCK, 1985), s.344.

[34] Jill Robbins, *Prodigal Son/Elder Brother: interpretation and alterity in Augustine, Petrarch, Kafka, Levinas* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1991), s.5.

mış gibi gözüküyor. Amerika'nın son zamanlardaki, İslam'ın değişik formlarına karşı "özgürlük" retoriğinin kökleri, bu Kitab-ı Mukaddes kaynaklı zıtlığa dayandırılabilir. İsmail Şeriata esirdir, Amerika ise ruhunda özgürdür. İsmail, tarihi Amerika'yı kutsayarak ele alan ideologlar için, en fazla, Ortaçağ'ın habercisidir. Bernard Lewis ve diğerleri, pre-modern İslam felsefesini ve sosyal çoğulculuğu övebilirler; ama bunların kemale ermesi için, Amerika'nın tarih sahnesine çıkması gerektiği hususunda son derece nettirler. Bu mantık hemen, Augustine'nin Hacer takdimini akla getirir. Ona göre Hacer Sare'yi, Sare ise özgür şehri (vaadin gerçekleşmesini) temsil ediyordu.[35]

Kıssayı, İshak ve Sare'nin zaferi şeklinde okuyup, onları ayrıcalığın baş aktörleri haline getirmek; ve buradan yola çıkarak, Batı'nın gücüne ve servetine meşruiyet sağlamak, Müslümanların prim vereceği bir şey değildir. Belki de, şimdilerde Afgan mağaralarından veya Pentagon'dan yönlendirilen şiddet ile kendini ifade eden İslam ile Batı arasındaki çatallanma, bu ilahi komedyanın provasından ibarettir. Eğer bu böyle ise, kutsal metinlerin hâlâ bir şeyler alıp verdiğine inanan bir eski kafalı olarak ben, Müslümanların, İsmail'in anlamı hakkında daha açık düşünmeleri gerektiğini iddia ediyorum. Bir de, mevcut küresel aşağılanma çabasına teolojik bir karşı duruş olarak Peygamberin şu sözü üzerine tefekkür etmelerinin lüzumuna kaniyim: "Fakirlik övüncümdür."

İsmailîlik, yani paylaşmanın ve dayanışmanın bu bir nevi eşitlikçi prensibi, Müslümanların, teo-politik eylemlerinin önemli bir rüknüdür. Bu durum, İslam'ın sık sık kınanmasına neden olur; tıpkı bazı özgürlük teolojisi taraftarlarının son Papa tarafından kınanması gibi. Öyle bile olsa bu, müzakereye açık bir husus değildir. Sezar sınırlarını bilmek zorundadır. Tarihinin büyük kısmı boyunca İslam, fakirlerin ve hastaların acılarının dindirilmesini sadece bir kısım din adamının üzerine değil, tüm ümmetin üze-

[35] Robbins, s.5.

rine bir vazife olarak yüklemişti. Bu ümmetin liderleri de, zekatın fakirlere dağıtılması ve toprak ile doğal kaynaklardan diğer bazı dini vergilerin (öşür, haraç) alınması hususunda şer'î yasalara karşı mesuldüler.[36] Fakirlerin ve yetimlerin yaralarının sarılmasında, fiziksel ve zihinsel hastaların bakım ve eğitiminin karşılanmasında en büyük yük, vakıf sistemince omuzlanıyordu.[37]

Modern zamanlarda ise, İslam ülkeleri büyük oranda, Batılı değerleri içselleştirmiş elitler tarafından yönetiliyor. Bu ülkelerde, vakıf sistemi ve kamunun gözetimi altında dağıtılan zekat vergisi yürürlükten kaldırılmış bulunuyor. Halk ise bu durumdan muzdarip. Bu şartlar altında, ezilenlerin hakkını gözetecek bir İsmailî siyasetin yeniden canlandırılması ihtiyacı artan oranda kendini hissettiriyor. Bir çok İslami lider de zaten, bu ihtiyacın farkına varıp, bunu dile getiriyor. Gene de burada bizi bekleyen bir zorluk var. Özellikle kıyametten önceki büyük felaketler ve kargaşalar dönemi ile alakalı İslami öğretiler, o dönemde yaşayacak olanlara, siyasetten çekilmeyi, fakirliği ve inzivayı öneriyor. Peygamber bu dönemin özelliği olarak şunları sayar: "Zaman hızlanır, ilim ölür, insanlarda aşırı cimrilik ve hırs hâkim olur, toplumsal kargaşa hüküm sürer."[38] Burada geçen hırsı (*şuhh*) açıklarken Kurtubi şöyle der: "Bu o zaman kabullenilir olacak, incelenecek, tavsiye edilecek ve buna davet edilecek."[39] Allah korkusu olanlara yapılan tavsiye ise şudur: "Öyleyse yaylarınızı kırın, kirişlerinizi parçalayın, kılıçlarınızı da taşa vurun. Sizden birisi o günlere yetişecek olursa, Hz. Adem'in iki oğlun-

---

[36] İyi bir giriş için bkz. Muhammed Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Lahore: M. Ashraf, 1945) *passim;* S. A. Siddiqi, *Public Finance in Islam* (Lahore: M. Ashraf, 1948)

[37] Sabra, ss.69-100; Ahmad Issa Bey, *Historie des bimaristans (hopitaux) a l'epoque islamique* (Kahire: P. Barbey, 1928).

[38] Buhari, Fiten, 5; Müslim, İlim, 11.

[39] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Tezkire fi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umuri'l-Âhire* (Kahire: al-Hanci, 1352), s. 548.

dan hayırlısı gibi olsun."[40] Elini eteğini çekmek de tavsiye edilenler arasındadır: "Kişinin en hayırlı malının, peşine takılıp dağ geçitlerini ve yağmur düşen yerleri takip edeceği koyunu olacağı zaman yakındır. Böylece dinini fitnelerden kaçırmış olur."[41]

Kıyamet alametleri konusunda özel bir bilgiye sahip değilim, İslam'ın kutsal metinlerinin bu konuda tam olarak neyi öngördükleri hususunda da kafamın net olduğu söylenemez. Gene de, hırsın hem yaygın olacağı hem de bir fazilet ilan edileceği, güç kullanımının ise sadece mevcut kargaşayı daha da arttıracağı bir zaman hakkında bu yinelenen peygamberî dersler, insana ister istemez günümüz dünyasının gerçeklerini hatırlatıyor. Bu açıdan, John Gray'in de vurguladığı gibi, küresel eşitsizliğe diş bileyen Bin-Ladinizm, Batılı olmanın farklı bir veçhesinden ibaret.[42] Evet bugün dünya ticareti adaletsizdir, ama Dünya Ticaret Merkezi'ne saldırmak da en az o kadar adaletsizdir. Bunlar, hırsın, hasetin ve şefkatsizliğin suladığı aynı toprakta yetişen ayrık otlarıdır.

Buradan çıkarılacak netice, bunların ilahi cezaya çarptırılacakları için, şimdi böyle olmaları gerektiği midir? İslam nihayetinde bu denli kaderci midir? Müslümanlar dünyaya sadece maneviyat ve kurtuluş penceresinden mi bakabilirler? Yani, İsmail ile anlatılan bu üçüncü tek Tanrılı dinin evi, Üçüncü Dünya mı

---

[40] Ebu Davud, Fiten, 2.

[41] Buhari, Fiten, 14; Rikak, 34.

[42] John Gray, *Al-Qaeda and What it Means to be Modern* (Londra: Faber and Faber, 2003); e.g. ss.1-2:

(Hakim Nisaburi, *el-Müstedrek*, (Hyderabad, 1334-42), I, 37. El Kaide'yi Ortaçağ'a dönüş olarak tanımlamaktan daha saçma bir klişe olamaz. O aslında küreselleşmenin bir yan ürünüdür. Onun en önemli özelliğinin (organize şiddetin dünya çapında özelleşmiş bir şeklini tasarlamak) eskiden hayata geçmesine olanak yoktu. Üstelik, gösterişli yıkımlar sayesinde, yeni bir dünyanın kuruluşunun hızlanacağı inancı da, Ortaçağ'da benzeri olmayan bir şeydi. Tarihte El Kaide'ye en yakın örnek olarak, 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Avrupalı anarşistler gösterilebilir." Kafirlere özenmek, ahir zamanın bir başka alametidir. Şu hadise dikkat edin: "Şüphesiz siz, sizden öncekilerin yoluna karış karış, arşın arşın tabi olacaksınız. Hatta onlar, bir keler deliğine bile girseler, onların arkasından gideceksiniz." (Hakim Nisaburi, *el-Müstedrek* (Hayderabad, 1334-42), I, 37).

olmak zorundadır? Anglosakson dünyada mukim bulunan diğer dinlerin temsilcilerinin sahip olduğu servet ve güç gibi ayrıcalıkların asla peşinden koşmaması mı lazım gelir? Kudüs İshak tarafından tekrar fethedilip, mamur hale getirilirken, İsmail'in gözlerden kaybolmasına, evinin harab edilmesine rıza mı göstereceğiz? Mekke fakirlerin evi, onların en büyük toplanma yeri olmaya devam mı edecek?[43] İlahi takdir, bu iki şehrin, günümüz dünyasındaki kutuplaşmayı temsil etmelerini mi irade buyurmuştur?

Dünyayı ve tarihi dinî açıdan uygun hale getirmeye dönük tüm çabalar gibi bu da (yani İsmailî gettonun Tanrısı vizyonu) sürdürülebilir değildir. Çok zengin Müslümanlar vardır, özellikle de petrol çıkan ülkelerde. Suudi prensleri Halliburton'un merkez binasında veya İncil'e iman etmiş Beyaz Saray'da ağırlanıyorlar diye, onları da mı İshak'ın antlaşmasının mirasçıları sayacağız? Basra Körfezinde, bir çeşit bolluk Kur'an'ı geliştirildi, tıpkı Amerikan sağının bir çeşit bolluk İncil'inin peşinden gitmesi gibi. Teorik açıdan da, İbn Teymiye'nin bir okumasıyla bu durum mümkün kılınıyor.[44] Dünyamızın büyük kısmını etkileyen açlığa rağmen, İslam'da da, en az Hıristiyanlıkta olduğu kadar çok kişi ziyafet ahlakından bahsedebiliyor.

Belki de bizler, bu iki oğulu, fazlasıyla basit düşünüyoruz. Kutsal metinlerdeki anlatının kompleks yapısı, bizim genelleme-

---

[43] Amos Oz'un en huysuz karakterlerinden biri şöyle bağırır: "Neden bir yabancı olan İsmail, "O Rabbi duyacak" anlamına gelen İsmail adını aldı biliyor musun? Hayır ımı? Sana söyleyeyim. O İsmail adını aldı çünkü, böylece İshak'ın ona yapmasını emrettiği şeyi duyacaktı. İshak onun hem kardeşi hem de efendisiydi. Yahudi olan İshak neden "O gülecek" anlamına gelen İshak adını aldı peki? Çünkü erdemli adamın işleri başkaları tarafından yapılır, o da onların yanında güler. "(Amos Oz, *In the Land of Israel*, tr. M. Goldberg-Bartura (Londra: Chatto and Windus, 1983), s. 12.

[44] Sabra, 24-5. Burada İbn Teymiye'ye, İbnü'l-Cevzi ve İbn Kayyim gibi diğer "sert" Hanbeliler de iştirak ederler. Metnin zahirine sıkı sıkıya yapışmak ile ticari serveti onaylamaya isteklilik arasındaki bu yakınlaşma, enteresan bir şekilde, Hıristiyanlık'ta da karşımıza çıkacaktır. *The globalisation of charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

lerimizin her zaman hataya açık olduğunu ima ediyor olmalı. Çoğunlukla yapıldığı gibi, mevcut küresel eşitsizlikleri, İshak'ın liyakatsizliğine bir delil saymaktansa; Müslümanlar, Üçüncü Dünya'da yaşayan, İsmail'in yoksunluğunu paylaşan ve içlerinde daha fazla olanağı ve saygıyı elde etme arzusunu barındıran çok sayıda Hıristiyanı da göz önünde bulundurmalılar. Viyana başpiskoposu siyonizm lehine konuştuğu vakit, ona karşı çıkan Filistinli Katolik din adamlarının, hem köken olarak hem de bağlılık olarak İsmailî oldukları söylenebilir.[45] Yaratılış Kitabı'ndaki kardeş çekişmesi kıssasında, İsmail'i, Mesih'in bir arketipi olarak yorumlayan[46] Westermann kadar ileriye gitmesek de, özünde İsmailî olan bir "fakir Hıristiyanlık"ın (belki de Ebionite denebilir) da var olduğu Müslümanlarca da kabul edilmelidir. James'in cemaati, İsmailî bir tarzda, Arap çöllerine sürülmüş ve orada, iman artı amel teolojisine bağlanmıştı. İslam'ın Ebonite ataları hakkında yapılan spekülasyonların pek bir dayanağı bulunmasa da, aradaki benzerlikler bir hayli fazladır.[47] Müslümanlar, İngiliz Hıristiyan sosyalizminin bazı çok etkileyici formları içinde veya Camillo Torres gibilerin özgürlük teolojisi içinde Zealot ve Ebionit olan bir damar keşfetmeyi arzulayabilirler.[48]

İncil ile Siret eşdeğer değillerdir elbette; ve Peygamberin büyük işi, özgürlük teologlarının eserlerine ancak dolaylı yoldan yansır. Onlar daha çok, Allah için hicret eden bir diğer büyük lider ve peygambere, yani Musa'ya atıf yaparlar.[49] İslam dünya-

[45] 'Papal candidate gives pro-Zionist talk', *Jerusalem Post*, 31 Mart 2005.

[46] Westermann, s. 344.

[47] Pierre-Antoine Bernheim, *James, Brother of Jesus* (Londra: SCM, 1997), 267; Robert Eisenman, *James the Brother of Jesus* (Londra: Faber and Faber, 1997), s.3 gibi

[48] Müslümanların zihinlerindeki, siyasete karışmayan Hıristiyanlık imajı, John Gerassi'nin görüşlerini okuduklarında değişecektir. John Gerassi (ed.) *Revolutionary Priest: the complete writings and messages of Camillo Torres* (New York: Random House, 1971).

[49] Hıristiyanların siyasi ve sosyal aktivizminden yaka silken Japon hükümeti, 1919 yılında, Çıkış Kitabı'nı (Exodus) yasakladı ama İncil'e yasak getirmedi. Bastiaan Wielenga, 'Liberation Theology in Asia', içinde Christopher Rowland (ed.),

sında da, yabancı olanı otantik olanla değiştirme amaçlı mevcut devrimsel proje pek semereli olamamıştır. Bu çıkmazın bir nedeni, rejimlerin bu davanın gönüllülerine karşı şiddete başvurmuş olmaları ise; diğeri de, bu kişilerin iktidarı ele geçirdiklerinde onu kötüye kullanmış olmalarıdır. Eğer Hıristiyanlık bir özgürlük teolojisine doğru meylederse; ve Müslümanların en azından çoğunluğunun zihninde, ulus devlet ile Şeriatın katılaşmış halini[50] eklemlemenin yaşama şansı hakkında şüpheler oluşmaya başlarsa, küresel hırs kültürüne karşı hedeflerde ve vizyonda gerçek bir yakınlaşma ortaya çıkabilir. Burada, Müslümanlar ve Hıristiyanlar olarak bizleri bekleyen bir fırsat var. Hoşnutsuzlukları bir araya getirebilir ve; ekmek için ayaklananların arasında olsak bile, fakirliğe değer vermenin radikal bir yolunu bulabiliriz.

The Cambridge Companion to Liberation Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 48. Son dönemde karşı karşıya getirilen iki kurtarıcının, Muhammed'in ve George Washington'un hayatı, Deutronomy kitabında anlatılanlar ile alakalandırılmıştır. Yale'den Timothy Dwight, Deuteronomy 34:10-12 hakkında konuşurken şöyle der: "Washington'da tıpkı Musa gibi, basit ama saygıdeğer bir ailede doğdu; tıpkı Musa gibi zor koşullar altında eğitim gördü ve tıpkı Musa gibi, Tanrı'nın halka hizmet etmesi çağrısına gönülsüzce cevap verdi." (Clifford Longley, *Chosen People: the big idea that shaped England and America* (Londra: Hodder ve Stoughton, 2002), ss. 141-2). Müslümanlar ise, Deuteronomy 18:17-18'deki ayetlerin, hem yeni hicretin lideri ve hem de yasa koyucu olacak İslam peygamberine delalet ettiğini düşünürler. Ali al-Tabari, çev. A. Mingana, *The Book of Religion and Empire* (Manchester: University Press, Longmans, 1922), ss.85-6, 158.

[50] Radikal Vehhabi gündeme bir alternatif, Endonezya'nın en büyük İslami partisi tarafından sunulmuştur. Bu parti, Batı tarafından desteklenen ve gelir dağılımındaki aşırı adaletsizliğin sebebi olan diktatörlüğün sona ermesinde önemli rol üstlenmiştir. Bkz. Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

4

Kur'anî Hakikat ve Zimme'nin Anlamı

Avrupa'nın, sınırlarını iki kutsal tiyatro tarzı ile çizdiği söylenebilir. İmanlı Hıristiyanlarca izlenen bu canlandırmalardan ilki, İsa'nın kendini teslimini, yani kuzunun İbrahimî tarzda kurban edilişini canlandırır. Bu tarzın muhtemelen en meşhur örneği, Oberammergau Tutku Oyunu'dur (Oberammergau Passion Play). Bu oyunda vicdansızlar, enkarne olmuş Tanrı'ya zulmeden Yahudilerdir. Daha az bilinen ve İspanya ile onun eski sömürgelerinde oynanan bir diğer kutsal tiyatro tarzı ise *moros y cristianos*'dur. Özellikle kırsal kesimde popüler olan bu oyunda, beyaz tenli Hıristiyanlar, siyah tenli Arapları ve Berberileri (Moorlar) İspanya'dan sürmelerini kutlarlar. Bu da bir anlamda, İsmail'in kurban edilişini, yani Tevrat'ta geçen İsmail nasıl İbrahim'in gözü önünden sürülmüş ise, bunların da Avrupa topraklarından öylece sürülmelerini temsil eder.

Kitab-ı Mukaddes'in farklı okumalarının nasıl bu törensel dramalarla ters düşeceğini göstermek gayet kolaydır. 12. yüzyılın sonlarında Hıristiyan teolojisi, bu pasajların çoğunu, İsrail üzerinde ilahi desteğin devam ettiğini ima eden Pavlus'dan al-

mıştı. Ve eğer Moorların İspanya'dan kovulması, Hacer ve İsmail'in çöle sürülmesinin bir tekrarı olarak görülüyorsa? Tevrat'ın Yaratılış kitabında geçen Tanrı sözlerini nereye koyacağız. Orada İsmail ile alakalı olarak: "Soyunu büyük bir ulus yapacağım" (17:20) yazar. Bu açıdan bakıldığında, hem Oberammergau hem de Reconquista, Kitab-ı Mukaddes çerçevesinde kalınarak dahi kolayca karşı çıkılabilecek eski iki dışlamayı temsil ederler. Liberal bir aklın öncelliğini kabul ederek ciddi bir tekrar okuma ile, bu kutsal metinlerde geçen ve nesiller boyunca dışlama paradigması olarak ele alınan bu pasajların aslında, resmi müfessirlerin zannettiklerinden çok daha misafirperver oldukları görülecektir.

Bu tekrar incelemenin bir simgesi, Oberammergau'nun oyun metninden, Yahudileri üzen temaların çıkarılmasıdır. Artık Yahudileri oynayan oyuncular, şeytana sadakatlerini simgeleyen boynuzlu başlıklar takmıyorlar. Üstelik, 2000 yılında, Matta İncili'ndeki kan laneti da çıkarıldı: "Onun kanının sorumluluğu bizim ve çocuklarımızın üzerine olsun"[1] Buna karşın İspanya'da, New Mexico'da ve dünyanın diğer yerlerinde İsmailoğulları karşıtlığı efsanesi hâlâ varlığını sürdürüyor. Bu günlerde, yerel halkın çoğunlukla oyunlarda Müslümanların bölümlerini oynamaya istekli oluşları ise gayet ilginç bir husustur. Renkli Moor kostümleri onları cezbediyor olabilir; ama öte yandan genç neslin kendilerini, beyaz yöneticilerin zulmüne uğramış koyu tenlilerle özdeşleştirdikleri de açık.[2] Tabii bu değişimler, Bavyeralı veya Endülüslü köylülerin arasında derin teolojik farkındalıkların vücuda gelmesinin, ve bunun da onların liderlerini daha kucaklayıcı

[1] Bu tartışma için bkz Leonard Swidler, *The Passion of Jew Jesus: Recommended Changes in the Oberammergau Passion Play after 1984* (New York, 1984); James Shapiro, *Oberammergau: the troubling story of the world's most famous passion play* (New York, 2001). Hitler bu oyunu 1934 yılında övmüştür. "Kan Laneti" Matta 27:25'de geçer. Aynı söz, 2003 yılında çekilen Passion of Christ filminin İngilizce altyazılarından da silinmiştir.

[2] R. Bauman, "Fiestas de la reconquista en Andalusia y América", *Lamalif* (Almeria) 5 (Aralık 1992), 17-20.

olmaya yönlendirmesinin bir neticesi değildir. Gene de bir değişim vuku bulmuştur, ve bunun illa ki seküler doğrultuda olmuş olması gerekmez. Aksine günümüzde, eski dışlayıcılığın doğruluğunu sorgulamak üzere kaynaklar tekrar elden geçiriliyor ve kutsal kitaptaki kıssalar yeniden inceleniyor. Kutsal kitaplar hakkında kesin olan bir şey, içlerinde sakladıkları cevherlerin, bizim bir zamanlar zannettiğimizden çok daha zengin ve karmaşık olduğudur.

Bence Müslümanlar, kutsal kitaplara olan imanları doğrultusunda ilerlemeye devam etmeli ve Allah'ın ahlak ve adalet temelinde tekrar inşa edilecek bir toplum arzusunu yerine getirmeye çaba göstermelidirler. Bizler bir yandan (tüm müceddidler gibi) sahih olmaya, öte yandan da İslam'ın doğru yaşama emrinin canlı örneklerini sunmaya çağrılıyoruz. Modern köktendincilerin bir çoğunun vaz ettiği şey ise, İslam'ın Allah'ı ve böylece de ahlakı gölgelemesine sebep oluyor. Bunlar zahire sıkı sıkıya yapışıyorlar ama onun ahlaki anlamının bir zamanlar olduğu şey olmadığını göremiyorlar. Onların yapıştığı zahirin tarih vizyonu, Hıristiyanların tutku oyunlarından daha kucaklayıcı değil. Bunların en başta göremedikleri husus, kimlik hareketlerinin doğası icabı otantik olamayacağıdır; çünkü kendilerini otantik (sahih) olarak tanımlamak suretiyle, otantikliği yeniden inşa etmektedirler. İslami tecdid vazifesini gerçekleştirmek bugün ancak, başkalarının hakkında ne düşündüğü ile ilgilenmeyen geleneği sürdürmekle mümkündür, bir ideolojiye bağlanmakla değil.

Geleneğimizin içinde bir çok konak bulunsa da, sonuç itibarıyla o Allah odaklıdır ve vahiy tarafından yönlendirilir. Bu perspektiften bakınca, içtihat süreci teolojik bir uğraştır ve bizim bu dünyada insan aklının ve vicdanının sınırları içinde Allah'ın amacını anlamamıza bağlıdır. Müslümanlar, toplumun gayrimüslim üyeleriyle ilişkileri hususunda mükelleftirler. Onlar, Allah'ın yaratışının akıntısı içinde, Allah'ın huzurunda 'Elestü birabbiküm' günü (Ben sizin Rabbiniz değil miyim? 7: 172) daha cesed giymeden farkına vardıkları ilk birliğe ve ahlaki kemale şahitlik etmekle vazifelidirler.

Ben bu bölümde İslam fıkhının detaylarına girecek değilim. Zaten bu, benim becerimin ötesinde bir iş olurdu. Fakat daha genel, meta-tarihsel bazı meseleleri gündeme getireceğim. Kur'an'da var olan bu hususların göz ardı edilmesi, modern fıkıh tartışmalarını, Kur'an'ın asli vizyonuna sadakatten alıkoyuyor. İmam Gazali "değiştirilen ilmi terimler" (*beyan ma buddile min elfaz el-'ulum*)[3] hakkında yazdığı bir yerde, fıkhın, eğer "anlamak" olan teolojik statüsünden mahrum bırakılırsa, nasıl kendisine ihanet edeceğini anlatır. Allah'a sadık insan odur ki, Allah onun "tuttuğu eli" olur.[4] Bu batıni şövalyeliğe, fütüvvete ermeden verilen fetvalar, "anlaşılması mümkün olmayan yasa"dır. George Chapman bunu şöyle ifade eder "yasa bir eşektir"[5] Kur'an'ın kendisi de, durumları "kitaplar taşıyan eşeğin durumu gibi" (62:5) olan tamamen zahire takılmış kişilerden bahseder.

Buradan yola çıkarak denebilir ki, içtihat projesi, Kur'an'da kendini tanıtan Allah'a fıkhi sadakatin tek otantik şeklidir. Allah'ın şeriatının maksatları (*makasıd*) değişmezler, çünkü onlar Allah'ın zamandan münezzeh doğasını yansıtırlar. Allah'ın; hayatın, ailenin, malın, dinin ve onurun korunmasını talep etmeyeceği bir an asla olmayacaktır. Bu yüzden sünni İslamı, Gazali'nin prensibi doğrultusunda, sürekli ahlak merkezli içtihat çerçevesinde tanımlanır. Bu teolojik bir kabuldür ve İmam Suyuti'nin de ısrarla belirttiği üzere bu kapı asla kapanmamıştır.[6]

---

[3] Gazali, *Ihya' 'Ulumi'd-Din* (Kahire, 1347), I, 28-34.

[4] Buhari'de geçen bu hadis-i kudsinin fazla iddialı klasik kavranışı hakkında bkz Abdül Hakim Murad (çev.), *Selection from the Fath al-Bari* (Londra, 2000).

[5] George Chapman (attr.), *Revenge for Honour* (Londra, 1654), III, ii.

[6] Suyuti (ed. Halil al-Meys), *er-Red ala men uhlide ile'l-ard,* (Beyrut, 1403/1983); Hallaq, W. "Was the gate of Ijtihad closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), 3-41. Tabii Hashim Kamali'nin de belirttiği gibi (*Principles of Islamic Jurisprudence* [Yeni baskı, Cambridge, 2003], 516), *makasıt, usul-u fikh*'dan bağımsız ele alınamaz. Usulün kendisi de, onun teorisini kuranların mezheplerinin haricinde değerlendirilemez. Bu tarz bir *makasıd* temelli içtihat, mezheplerin (ki bunlar hem vazgeçilmez bir enerji kaynağı, hem de devamlılığın ve metodolojik açıklığın garantörüdürler) "yarışan hikmetler"ine saygılı olacaktır. İslam'ın kendi içinde var olan çeşitliliği destekleyen mekanizmaların-

İslam'ın yeryüzündeki bu ilk antlaşmayı yasalaştırmasının işareti İbrahimîdir, yahut daha kesin bir ifadeyle İsmailîdir. Çünkü İsmail'in sürgününün ima ettiği şey evrenselleştirildiğinde, (İbrani olan ve olmayan) tüm dünyanın bir ümmetin parçaları olduğu anlamı çıkar. Bu ümmet *ümmetü'd- da've,* bekleyen ümmet, anlamak üzere teçhiz edilmiş bir topluluktur. Bir hadise göre Müslümanlara şöyle denilir: "Koruma altındaki kişilerle, toprağa yerleşmiş, siyah, kıvırcık saçlılara karşı muamelelerinizde merhametli olun, çünkü onların soylu bir atası ve (bizimle) evlilik bağı vardır." İbn Hişam, *Siret*inde şunu ekler: "Peygamber ata ile İsmail'i kastetmektedir, çünkü onun annesi onlardan gelir."[7] İsmailoğullarının vizyonunda, Kuşlular da tam ve eşit anlama kabiliyetine sahiplerdi.

Bu yüzden Kur'an'da Araplara dair önemli bir referansa rastlanmaz. Hiçbir Kızıldeniz, imanlıları Mısır'dan ayıramayacaktır.[8] John Wansbrough'un teşebbüs ettiği gibi Kur'an'ı bir "seçim" anlatısı olarak okuma çabaları beyhudedir; çünkü Kur'an bir halkın kurtuluş hikayesi değildir. Hatta tam tersine, anlatılan kıssalardaki kahramanların çoğunlukla Arap olmadığı bir evrensel tarihi ortaya koyar. Üstelik başka bir etnisitenin kahramanlarını kıssalarının merkezine koyan tek kutsal kitap Kur'an'dır. Arap benliğinin gelişmesini değil, komşusu olan Diğerlerinde ortaya çıkan Tek Tanrıcılığın gelişmesini talep eder. Kendisinden önceki antlaşmaya dayalı sözler öylesine mükemmel bir şekilde ters çevrilmişlerdir ki; Kur'an'daki Diğeri aslında kendi halkıdır demek yalan olmaz. Kendi halkı yani İsmail'in çocukları. Bu radikal peygamberî otokritiğin bir vesikasıdır. Montaigne şöyle der:

---

dan, gayr-i müslim Diğeri ile alakalı daha çetin vazife bağlamında da ders çıkarmak mümkün. Sağlam ve otantik bir fark iddiası, ancak ana akıma tam bir katılım ile mümkün olabilir.

[7] A. Guillaume, *The Life of Muhammad: A translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* (Oxford, 1955), 691.

[8] Levinas'a gore Kızıldeniz Yahudilerin ayrılığını simgeler, *Difficult Freedom: essays on Judaism* (Londra, 1990), 137.

> Herkes, kendi geleneğinde olmayan şeyi barbarlık olarak adlandırır. Gerçekten de, içinde yaşadığımız ülkenin geleneklerinden çıkan örnekler ve fikirler hariç, neyin doğru ve mantıklı olduğuna dair bir kanımız yok gözüküyor.[9]

Oysa ki Kur'an'a göre barbarlar (*barbaroi*), yani en köklü 'diğeri' kategorisi, komşuları değil, kendi halkıdır. Veryansın ettiği cahiliye, tam bir Arap vasfıdır.

Bununla bağlantılı olarak, şu çok hayret verici gerçeği de eklemeden geçemeyeceğim: Hıristiyan teolojisi esasında dışarıdaki rakiplerine karşı yürüttüğü bir polemik neticesinde gelişmiştir (Augustine'in *Tanrı'nın Şehri* kitabının alt başlığı "paganlara karşı"dır). Buna karşı İslami teoloji, içeride, Müslümanların yanlışlarına dair yürütülen polemiğin neticesi gelişir. Kelam ile uğraşanlar, vakitlerinin bir kısmını rakip dinlere ayırmışlarsa da, İslam'ın büyük doktriner projeleri, kelamcıların onlara karşı geliştirdikleri argümanların neticesi ortaya çıkmış değildir. İslam, bir Celsus'un sesini hiç duymadı ve bu yüzden asla bir Origen meydana getirmedi.

Şüphesiz ahirette çeşit çeşit insanların tek bir hamd sancağı altında toplanması vizyonu, bu İsmailî evrensellikle alakalıdır. İslam peygamberi, *Vahiyler Kitabı*'nda gazaba gelmiş İsa'ya atfedildiği gibi, evrenin haşin hükümdarı rolünü oynamaz. Kitab-ı Mukaddes'in vizyonuna göre insanlık orada "Kuzu'nun gazabından saklayın bizi"[10] diye bağıracak. Bunun yerine İslam peygamberi, Rabbine yalvaran (*Rabbi sellim, sellim!* Rabbim kurtar! Kurtar![11]) merhametli bir şefaatçi olarak karşımıza çıkar. İmam Buhari'de geçen uzun bir hadiste, gazap gününün (*dies irae*) dehşetinden çılgına dönmüş insanlığın bir peygamberden diğerine koşuşturması anlatılır. Bu esnada "nefsi, nefsi" (ben, ben) demeyen tek kişi son peygamberdir. Onun, içinde pek çok farklı

---

[9] D. M. Frame, *The Collected Works of Montaigne* (Stanford, 1958), 152-3.
[10] *Vahiy Kitabı* 6:16; ayrıca bakınız 14; Matta 25:31-46 veYuhanna 5:22
[11] Muslim, İman, 346

dinin mensuplarının bulunduğu bu kalabalığa verdiği cevap; onların kurtuluşu ve affedilmeleri için dua etmek olur.[12] Şefaat hadisini ele alan İmam Murtaza Zebidi (ölümü 1791) şu sonuca varır: *Ve ke zâlike bâki'ş-şefâa, ez-zâhir ennehu yuşârikuhum fihâ bakiyyetü'l-Ümem* (şefaatin diğer misallerinde de olduğu gibi, bunun açık anlamı şudur ki, diğer milletler de ondan nasiplenecekler.)[13] Böylece İslam, zamanın sonunda, dünyanın diğer dinlerine karşı İbrahimî kucaklayıcılığını ortaya koyacak. Bu şüphesiz, Lévinas'ın "farklılık sevgisinin vecdi" adını verdiği şeyin zirvesidir.[14]

Eğer İslam peygamberinin kendisi, Allah'ın ona verdiği bu çoğulcu şefaat ihsanı dolayısıyla övülüyorsa, onu takip edenlerin de dünya üzerinde, benzer bir kucaklayıcılığın örneği olmaları gerekir. O şöyle demiştir: "Kim bir *zimmi*ye eziyet ederse, Kıyamet Günü beni kendine düşman edinir."[15]

Klasik İslam şeriatı, darül İslam dairesinin hem içinde hem de dışında gayri Müslimlere bakan hükümlerinde, kendini, hem Kendisi hem de Diğeri için *makasıd*ın bu noktadaki örneği olarak ele alır. Genelde fonda, en doğru Tek Tanrıcılığa (İslam) tanınan adil imtiyazlar hususunda bir ısrar ve kapalı bir kibir bulunmaktadır. Kilit terim olan *sağirun* (9:29) gerçekten de "küçülmüş" anlamına gelebilir ve hem Müslüman hem de gayri Müslim polemikçiler, bu anlam üzerinde ısrar etmektedirler. Fakat terimin kendisi bu denli açık değildir. Klasik İslam'ın belki de en büyük siyasi teorisyeni olan Maverdi'nin kelimeye yüklediği anlam şöyledir: "Müslüman devletin yasalarına tabi."[16] *Zimme* kelimesi

---

[12] Buhari, Enbiya, 3; bu genel şefaatin gayri müslimleri de kapsamasına dair bkz. Şemsettin el-Kurtubi, *et-Tezkire* (Kahire, 1352 Hicri), 247.

[13] Zabidi, 10, 494.

[14] Jill Robbins, *Is it Righteous to Be? Interview with Immanuel Levinas* (Stanford, 2001), 229-31.

[15] Ahmed ibn Hanbel, *Müsned*.

[16] Mâverdi, *el-Ahkamu's-Sultaniyye* (Kahire, 1978), 162. Kelimenin anlamı hakkındaki karmaşık tartışmalar için bkz. M. Bravmann "A propos de Quran IX, 29" *Arabica* 10 (1962), 91-5.

saygın ve kucaklayıcı bir kökten gelir ve koruma sağlayanın şerefini akla getirir. Onun *zemme* (suçlamak) köküyle olan ilişkisi ise şudur: *Zimme* anlaşmasını veya sözleşmesini bozmak suçlanacak bir şeydir (*mezmûm*). Bu İmam Beyzavi'nin 9:8'de geçen zimme kelimesine verdiği anlamdır: "*ahden ve hakkan yuâbu ala iğfalih.*"[17] İmam Busiri ise *Bürde*'sinde şöyle övünür:

> Onun korumasına (zimme) sahibim, çünkü adım Muhammed; ve o insanlığın en doğru koruyucusudur.[18]

Bir Müslüman ile gayri Müslim arasındaki anlaşma da, zimme'nin zahiri bağlamının dışında dahi, müminin şerefinin test edildiği bir yerdir. Buhari ve Müslim'de geçen meşhur hadiste, münafığın üç özelliği sayılır; ki bunlardan sonuncusu şöyle ifade edilmiştir: "ve izâ âhede gadar" yani, bir anlaşmaya girdi mi onu bozar. İbn Receb el-Hanbeli şu yorumu yapar: "Bir Müslümanın, diğer bir kimse ile arasında varılmış anlaşmayı bozması haramdır; karşı taraf kafir dahi olsa."[19]

Kafir kişinin komşusu (*câr*, büyük önemi bulunan bir terimdir) da olabilir. Kur'an 4:36'da "yakın komşuya da, uzak komşuya da" karşı bulunan vazifelerimizden bahseder. İbn Receb, burada onurlandırılan iki kategoriden yakın komşu ile kastedilenin Müslüman komşu, uzak komşu ile kastedilenin ise gayri Müslim komşu olduğunu söyler. Kafirlerin dahi *hakku'l-civar*'ı (komşuluk hakkı) bulunur.[20] Tirmizi ve İbn Hanbel tarafından aktarılan bir hadiste ise Peygamber Abdullah b. Amr'ın bir koyun kestiğini öğrendiğinde şu cevabı verir "*hel ehdeytum minha li-carine'l-yahudi?*" (Onun bir kısmını Yahudi komşularımıza hediye ettin mi?)[21]

---

[17] Beyzavi, 248

[18] Şerefüddin el-Busiri, *Biirdetü'l-Medîh*, çeviren ve edite eden Stefan Sperl, içinde Stefan Sperl ve Christopher Shackle (eds.), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa* (Leiden, 1996), II, 408, 409.

[19] İbn Receb el-Hanbeli, *Camiu'l-Ulûm ve'l-Hikem* (Beyrut, 1417/1996), II, 347.

[20] İbn Receb, I, 261

[21] İbn Receb'den alıntı, I, 265.

Üstelik Müslüman olmayan diğerlerini affetme hususunda da Fahreddin Razi, bunun daha az Kur'anî olmadığında ısrarcıdır.[22]

Müslümanların gayri Müslimlere, özellikle de Hıristiyan zahidlerine gösterdikleri saygı ile alakalı sayısız anektod vardır.[23] Hiç şüphesiz bu husus Kur'an'ın 5:82'nci ayeti tarafından da desteklenmektedir. Burada Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında pozitif hatta sevgiye dayalı bir ilişki haber verilir: "Çünkü bunların içinde âlim keşişler ve târiki Dünya rahibler vardır ve bunlar kibr etmezler." Dahası, Malik b. Dinar gibi Müslüman bir abid, saygılı bir şekilde "Arapların rahibi" olarak adlandırılır. Alim sahabe Ka'bü'l-Ahbar ise "haham" (*habr*) ünvanıyla onurlandırılmıştı.[24] İlk dönem Müslümanlarının en büyük velilerinden olan İbrahim b. Edhem'in hikayesi ise, pek az kişiyi şoka sokmuşa benziyor. İbrahim b. Edhem şöyle der: "Marifetullahı, Abba Simeon adlı bir rahipten öğrendim."[25] Müslümanların diğer din mensuplarına gösterdiği saygının izini, bugün bizim zimme hakkında sahip olduğumuz kurallardan ziyade, işte burada aramak gerekir. Lévinas'ın da dediği gibi: "Ahlaki olan kutsallığın tanınmasıdır."[26]

Zimme anlaşmasının şerefli savunusu, Ortaçağ'ın İsmailî küreselleşme vizyonunu oluşturur. Tevrat çizgisinin de, Mısır'ın da genetik varisi olan İsmail'in soyundan bir peygamber, tüm insanlığa gönderilmiştir (*buistu linnasi kâffe*).[27] Emevilerden Osmanlılara, geçmişin büyük İslami düzenleri, kendi içlerinde değişik yollar ile, bir çoğulculuğu yaşatmışlardı. Bu düzenler; azınlıklar ile, onların kendi kültürlerini ve manevi yaşamlarını geliştirmelerine olanak tanıyan bir şerefli koruma anlaşması yapmışlardı.

---

[22] Fahreddin Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir* (Kahire, 1934), XXVII, 263, Kur'an 45:14-15

[23] İlk örnekler için bkz. Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism* (Albany NY, 1987).

[24] Andrae, 9.

[25] Andrae, 12.

[26] Levinas (Robbins), 235

[27] Buhari, Teyemmum, 1.

Seferad Yahudileri bunun en bilinen örneğini oluşturur.[28] İslam imparatorlukları, Spencervari doğrusal ilerlemenin gerekliliği ilüzyonunu reddetmiş ve Britanya'nın emperyal tutkusunu (yani "geniş ve gayri medeni halkların yönetimini üstlenip, onları zaman içinde daha üst bir yaşam seviyesine çıkarma"[29] tutkusunu) paylaşmamıştır. Bunun yerine onlar, diğerlerinin haysiyet ve bütünlüğüne saygı göstermişlerdir. Bir de bizim modernliğimize bakın:

> Liberal demokrasi ve serbest piyasanın kaynakları, onların inandıkları şeyi savunmak ve empoze etmek üzere emirlerine amade bekliyor. Onların diğeri olarak kabul ettikleri herşey, tarih sonrası nirvanasına ulaşması mümkün olmayan arkeolojik kalıntılar muamelesi görüyor.[30]

Modern küreselleşme, kültürel çeşitliliğin imhası yönünde ilerliyor; oysa ki klasik İslam'ın getirdiği küreselleşme onu muhafaza etmiş, hatta ona güç katmıştı. Üstelik, İslami küreselleşme zimmi cemaatlerin dini gelişimini cesaretlendirirken, bugün küresel plandaki modern seküler güçler, ancak seküler alt kültürleri vücuda getirebilmektedirler. Bu noktada, 11. yüzyıl Endülüs'ündeki Yahudilerin yaşamı ile Aydınlanma sonrası Avrupa Yahudilerinin tecrübesini karşılaştırmak ufuk açıcı olacaktır. Geleneksel Yahudileri endişeye sevk eden hususlar (sekülerleşme, başka din mensuplarıyla evlilik, asimilasyon, ve benzeri daha pek çok sosyal olgu) Kur'an'ın değil Aydınlanmanın neticeleridirler.

---

[28] Benjamin Disraeli, "gönülsüz Yahudi", Victoria İngiltere'sinde, doğası gereği Müslüman taraftarı olarak kabul edilirdi. Bkz E. T. Raymond, *Disraeli: The Alien Patriot* (Londra, n.d. [1925]), s. 35: "Bir an kendisini Türk ordusuna katılıp, Arnavutluk'ta çarpışmaya karar vermiş olarak buluyoruz. Byron'un tam zıddı olma fantezisi geçti ama Müslüman sempatisi kaldı. Bu ona atalarından mirastı."

[29] Lord Hugh Cecil, alıntı için bkz Jeremy Paxman, *The English: a portrait of a people* (Londra, 1998), 69.

[30] Rusmir Mahmutcehagic, *Bosnia the Good: tolerance and tradition* (Budapeşte, 2000), 15. ayrıca gene aynı yazarın bkz "With the Other", *Sophia: Journal of Traditional Studies* 9/ii (2003), 25-76.

Fransa'yı, çoğulculuğun dışlayıcı modern anlayışına bir örnek olarak ele alabiliriz. Cumhuriyetin içindeki *mission civilatrice* uğruna, İslam'ın ideal modüler toplumu (kendi kendini idare eden cemaatler dokusu) ile resmi bir kavgaya tutuşulmuştur. Bu kavga, tek bir Fransız vatandaşlığı paradigması adına yürütülüyor. Buradaki totaliter imaları sezmemek elde değil. Vichy Fransa'sında kendine özgü bir Yahudi azınlığı (Osmanlılar buna *millet* derlerdi) oluşturma planlarına Simone Weil'in verdiği rahatsız edici cevaptan bir bölümü buraya aktarmak açıklayıcı olur:

> Kabul edilen öncüllerin sabit olduğunu ve bunların sabit bir anlaşmaya (modus vivendi) tekabül edeceğini düşünmek tehlikelidir. Böylesi bir azınlık iyi bir görüntü vermeyecektir ve bu yüzden buradaki hedef onun yok edilmesi olacaktır. Tüm geçici anlaşmalar (modus vivendi) bu hedefe doğru atılmış adımlardır. Bu azınlığın resmi olarak tanınması, onun berraklaşmasını netice verir ve bu da çok fena bir durum olur.[31]

Weil burada, yardıma muhtaç kendi halkı aleyhine fikir beyan ediyor ve benzeşen kimliklerin sağlam bir ulus devletin temelini oluşturduğunu savunan Aydınlanma idealine arka çıkıyor. Charles Pasqua'nın, Fransız okullarında ve cumhuriyetçi mekanlarda başörtüsü ve diğer dini sembolleri yasaklayan kanunları da bu zihniyetin bir başka tezahürüdür. Aynı ideal günümüzde, kasten veya farkında olmadan, çeşitliliğin küresel anlamda yok edilişi faaliyetine de başkanlık etmekte. Bu faaliyetin kendisi, en az doğal yaşam alanlarının yok edilişi kadar çarpıcıdır. Günümüzde konuşulan altı bin dil içinden ancak üç yüz kadarı, yüz yıl sonra hâlâ konuşuluyor olacak.[32] Giyim kuşamdan aksana, yerel mutfaklardan vücut diline, mimariden müziğe ve yöresel deyimlere

---

[31] Simone Weil, "What is a Jew?", Vichy eğitim bakanlığına mektup Kasım 1940; alıntı için bkz. Robert Coles, *Simone Weil: A Modern Pligrimage* (Reading, Mass, 1987), 48.

[32] Dillerin katledilmesi hakkında bkz. George Steiner, *After Babel: aspects of language and translation* (Londra ve New York, 1975), 52ff.

değin binlerce ince ve narin ayrımlar küreselleşmenin mantığına teslim oluyorlar. Bu mantık ise prensipte farklılıkları tasdik etse dahi, pratikte onları yok ediyor.

Bu husus ile alakalı Müslümanların çokça zikrettiği bir ayette şöyle denilir: "Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık." (49:13). Kur'an'ın başka yerlerinde de, farklılıklar, Allah'ın ayetleri olarak gösterilir. Burada mevzu bahis olan sadece doğadaki çeşitlilik değil, aynı zamanda insanlar arasındaki çeşitliliktir. "Yine göklerin ve yerin yaratılışı ile dillerinizin ve renklerinizin farklı oluşu da O'nun âyetlerindendir." (30:22). Böylesi bir çeşitlilik, Allah'ın ihsanının ilham verici bir kutlaması babından, ekümenik İslam dünyasının yükselişi ile paralel olarak keşfedilmiş ve keskinleştirilmiştir. Bunun en güzel ifadesi ise, İslama girişleriyle beraber çiçek açan edebiyatlar, ama özellikle İran ve Türk şiiridir (İronik bir biçimde, İslam ile beraber gelişme göstermeyen tek şiir Arap şiiridir.) V. S. Naipaul ve diğerleri, İslam'ı "Arap emperyalizmi" diye yaftalamak suretiyle, ataları Müslümanlığı seçmişlerin ruhlarında sıkıntı hasıl etseler dahi; tarihsel gerçek, İslam'ın milletleri yok etmediğini aksine onları güçlendirip dönüştürdüğünü gösteriyor. Bunu anlamak için eski İran dilinde yazılmış ilahilerle Hafız'ın şiirlerini karşılaştırın veya Persepolis'in verimsiz ve zalim görkemi ile İsfahan camilerini.

Aref Nayed'in hermenötik terimi "ayetoloji"den ilham alarak şöyle de söyleyebiliriz: Klasik İslami küreselleşme, bu dünyada Allah'ın okunurluğunu arttırdı, modern küreselleşme ise bu okunurluğu bulanıklaştırdı. Gerçekte, geç dönem modernitesi ve post modernite, çoğulculuk prensibini duyurmak adına tüm sinirleri germekte beis görmüyor; ama Öteki'ne verilen bu çeşit bir değerin neyi içerdiği sorusu karanlıkta kalıyor. Sadece Batı'nın değerleri evrensel değerler olarak kabul ediliyor ve bunların tüm dünyada uygulanması bekleniyorsa, herhangi bir külli farkın varlığından bahsedilebilir mi? Bu tavrın kökenleri Kitab-ı Mukaddes'e yaklaşımda yatar (kategorik olarak öncekinin yerine geçme.) Onlara göre Kitab-ı Mukaddes, zaman içinde yeni ve çok

daha iyi bir kurtuluş reçetesi sunan bir Tanrı tarafından yazılmıştır. Bu bakış açısı, tarihi doğrusal bir hat olarak gören ve barbarlara (Ötekine) karşı rasyonel kişinin önemine vurgu yapan (ve böylece çabucak İskender imparatorluğunu kuran) Aristoculuk fikri ile daha da güçlenmiştir. Batı'nın doğrusal ilerleme görüşü, en iyi ihtimalle, diğer kültürlerin pitoresk (Oryantal) kalıntılar veya geçmişe ait batıl itikadlar olarak kabulünü netice verir. Bu bağlamda, Rawls, liberal olmayan dini rejimlere çok az yer ayırır.[33] Çokları, bu eğreti çoğulcu liberalizmine bile saldırmaktan geri durmaz. Onlara göre sadece Jefferson modeli, Darwinvari siyasal evrimin kör süreçlerinden canlı çıkmayı başarabilmiştir.

Postmodernizm bir nebze de, bu Anglosakson kibrine Fransızvari dudak bükme anlamını taşır. Michel Foucault'nun *Şeylerin Düzeni* kitabındaki Çinlilerin hayvanları sınıflandırmasına dair Borges okumasını hatırlarsınız.[34] Pek neşeli bir bölümdür. Öteki'nin doğrusallığı reddetmesi hakkında Batılı bir dalga geçme ile başlar ve nihayetinde Foucault postmodern projesini ortaya koyduğunda, kendi kendisiyle dalga geçen bir ironi halini alır. Bunlardan hiçbirisi de, ahlaki ve dolayısıyla İslami bir şekilde yapılmaz. Postmodernizmin en tutarlı dini ifadeleri (yani Lévinas ve de Certeau), bir açıdan en zayıf olanlarıdır. Çünkü bunlar Öteki'nin ahlaki bütünlüğüne değer biçmenin peşindedirler ve bu noktada sadece saygı duyma zorunluluğuna vurgu yaparlar. Bunun neticesi, Faşizmi (bu Promethevari doğrusal Ay-

[33] John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass, ve Londra, 1999), özellikle 75-78, Rawls burada, sağlam ama liberal olmayan bir devletin örneği olan hayali "Kazanistan"ın anayasasının ana hatlarını çizer. Burada Rawls'ın adalet tanımı tatmin edilmemekle birlikte, ahlaki standartlarla belli bir uyum söz konusudur. Rawls, liberal bir uluslararası düzenin böylesi devletlere tolerans göstermesi lazım geldiğine inanır. Bu model, evrenselcilerin saldırısına maruz kalacaktır. Onlara göre kabul edilebilir bir ahlaki uyum ancak "evrensel insan hakları"nın içselleştirilmesiyle mümkündür. Cf. Patrick Hayden, *John Rawls: Towards a Just World Order* (Cardiff, 2002).

[34] Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Londra, 1970), xv.

dınlanma projesinin mantıki sonucunu) de anlama ve saygıyla karşılamadır. Ödünsüz postmodernistler ise, radikal çoğulculuğu öne sürerken (Lyotard) aslında Öteki'ne aşikar bir düşmanlığın içine düşüverirler. Bu böyledir çünkü onlar, Öteki, kendine dair anlayışını tamamen kerigmatik olmayan terimlerle açıklamadığı müddetçe, onun kendisi olmasına müsaade edemezler. Böylesi bir durumda, gerçeklikten kopuk bir şekilde, kendimizle bir dizi ilişkinin içine gireriz; ve çoğulculuk, tekilci olmanın ilginç bir yolu halini alır.[35]

Pre-modern dönemdeki İslami sosyal model, bu göreceliğin rakibi olarak ne ölçüde işe yarar? Şüphesiz zimme anlaşması gayri Müslimlere (orijinal halinde sadece tek Tanrılı dinlerin mensuplarına uygulansa da, nihayetinde Hindular gibi diğer tüm grupları da kapsar hale gelmiştir) etkili bir dini dokunulmazlık kazandırmaktadır.[36] İslam matriksi içindeki veya (yasal imtiyazlara sahip) İslam modülünün de üstünde bulunan oportünist bir yöneticinin güç matriksi içindeki yarı otonom modüller, kendi kutsal alanlarını ve yasalarını koruyabilirler. Farklı din mensupları arasındaki meselelere de şeriat mahkemeleri bakar. Şeriat mahkemelerinin öyle bir saygınlığı vardır ki, Osmanlı arşivlerinde, gayri Müslimlerin, kendi cemaatleri içindeki meselelerde dahi buraya başvurmayı tercih ettiklerine dair bir dolu belge bulunur.[37]

---

[35] Bkz C. Insole, "Why Anti-Realism Breaks Up Relationships", *Heythrop Journal* 43 (2002), 20-33.

[36] Hinduların da bu statüye dahil edilmeleri hakkında bkz. Yohanan Friedmann, "Islamic Thought in relation to the Indian Context", in Richard M. Eaton (ed.), *India's Islamic Traditions, 711-1750* (Yeni Delhi: Oxford University Press, 2003), 51-3.

[37] Kemal Çiçek, "Living Together: Muslim-Christian Relations in eighteenth-century Cyprus as reflected in the Shari'a court records", *Islam and Christian-Muslim Relations* 4/1 (1993), 47: "Zımmiler, kendi aralarındaki basit meselelerde dahi, sürekli olarak şeriat mahkemelerini kullanmışlardır. Hatta rahipler bile, anlaşmazlıklarını çözmek için şeriat mahkemelerine başvurmuşlardır." Osmanlıların çoğulculuk vizyonunun teorik temelleri için bkz. Recep Şentürk, "Toward an Open Science and Society: Multiplex Relations in Language, Religion

Bu model modernitenin ve post-modernitenin sağlayamadığı türden bir çoğulculuğu barındırsa da (yani kutsal farklılığın ebediliğini garanti altına alıyor olsa da), günümüzde geçerli olan eşitlik anlayışı perspektifinden bakıldığında çoğulcu olduğu söylenemez. Modern Ortadoğu yazımında "İslam ve İnsan Hakları" konusunda idealist bir yaklaşım egemen bulunuyor. Bu yaklaşım; İslam teolojisinin farklı olan hakkındaki tutumunu derinlemesine araştırmak yerine, çeşitli uluslararası insan hakları sözleşmelerindeki maddelerin İslam'da zaten bulunduğuna dair listeler tutuyor.[38] Modern Arapların kendi algılarının karakteristik belirtilerinden biri olan bu kendi halinden memnun olma durumunun köklerinde, kültürel mirasın (*türas*) dondurulması hali yatar. Bu hal pratikte *maksatları* geçersiz kılmakla kalmaz; içtihad ihtiyacının da hem alanını kısıtlar hem de aciliyetini küçümser. Bu durum, Muhammed Abid Cabiri tarafından tartışılan eğilime güzel bir örnek teşkil ediyor. O, Arapların entellektüel ikilemini, yani katılaşmış ve uzlaşmaz iki güç arasındaki kutuplaşmayı, gayet zekice ortaya koyar. Bir yanda, tarihsel olarak Arab'a düşman Batı'nın tekelindeki modernite; diğer tarafta tuhaf biçimde esasa dairmiş gibi tanımlanan miras (*türas*). Ortaçağ teizmi ile modern sekülerliğin bir sentezinin olanaksızlığı karşısında Araplar farklı adlardaki (Baasçılık, Marksizm veya İslamcılık) fantezilere ve ütopyalara sığınıyorlar. Hayal ve trajedi arasındaki uçurum, hem siyasi felaketi hem de modern Arap ruhunun kızgın mizacını netice veriyor.[39]

Cabiri'nin çözümü, tarihin Derridavari bir okumasını içerir. O, İslam'ı ve moderniteyi, radikal biçimde ufalanmış iki hikaye olarak konumlandırmaktansa; ikisinin de soy ağacını çıkarmayı

---

and Society – Revisiting Ottoman Cultureé, *İslam Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 93-129.

[38] Mesela 'Abd al-Salam al-Tarmanini, *Hukuku'l-İnsan fi'l-İslam* (Beyrut, 1968); 'Ali 'Abdülvahid Vafi, *Hukuku'l-İnsan fi'l-İslam* (Kahire, 1967), bu kitap İngilizceye *Human Rights in Islam* (Riyad, 1998) adıyla çevrildi.

[39] Muhammed Abid al-Cabiri, el-Hitabu'l-Arabi el-Muasır (Beyrut, 1982)

dener. Bu tarz bir kritik okuma, insanları hayal aleminden çıkaracak veya Weberyen manada onların gözünü açacaktır. Bu süreç iki taraflı işlemek mecburiyetindedir. İkisinin de geçmişi, idealleştirilerek sunulamaz.

Bu değerlendirmede hikmet ve katı bir gerçekçilik var; fakat gene de, hislerin ötesinde bir otantikliğin nasıl sağlanacağı hususu açık değil. Bu reçete, İslami geçmiş ile bilimsel şimdi arasında, ikincisinin lehine işleyen zıtlığa çözüm üretir. Bu yüzden de ona, önemsiz bir proje nazarıyla bakmak haksızlık olur. Cabiri'nin bir yeniden okunması ile beraber, onun Arap merkezliliğe dair özeleştirisinden çıkıp, önceki sayfalarda tartıştığımız İslami evrenselliğe dönmek ümid vaat edici bir uğraş olacaktır. Bugün Arap dünyası, kendi içine kapanmış bulunuyor. Bunu, sadece modernitenin getirdiği fikirlere ayrıntılı bir cevap bulmakta başarısız olduğu anlamında söylemiyorum; aynı zamanda burası, ümmetin yüzde seksen beşini oluşturan Acemlerden (yani Arap olmayanlardan) da habersiz yaşıyor. Oysa ki genelde en vefalı İsmailîler bu Arap olmayanların içerisinden çıkıyorlar. Burada vefa ile kastettiğim dindarlık değil; çünkü onu ölçmek için elimizde araçlar yok. Benim burada bahsini ettiğim, Arap kültürel kazanımlarının somutlaştırılmasını, vahyin tek muhtemel anlamı olarak görmeye hevesli olmama halidir. Zaten İslam dünyasında modernite ile en büyük karşılaşma, şiir planında Hintliler (Muhammed İkbal), düz yazıda Türkler (Necip Fazıl) ve sinemada İranlılar (Majidi) eliyle gerçekleşmiştir. İçtihadda, özellikle de azınlıkların hakları hususunda yapılan içtihadlarda, ön safta gene Arap olmayanlar bulunur. Türkiye'deki İlahiyat fakültelerinde dini diyalog konusu, gitgide daha sofistike bir biçimde ele alınıyor. Endonezya'da ise, karşılaştırmalı dinler konusunda, Arap enstitülerinde bu konunun gündeme gelmesinden çok önce, bir akademik departman kurulmuştu. Burası, Cavalı bir Kur'an okulu öğrencisi olan, sonrasında bir süre Karaçi'de kalan ve nihayetinde Montreal'de Wilfred Cantwell Smith'in yanında öğrenimini

tamamlayan Mukti Ali tarafından hayata geçirildi.[40] Onun ve Muhammadiya ile Nehdetu'l-Ulema geleneğinden gelen düşünürlerin etkisiyle, çok canlı bir yerel dinler arası teoloji geleneği gelişti. Sonrasında bu gelenek, Endonezya'da çok partili demokrasinin kurulmasında ve ulus inşa sürecinin diğer yönlerinin hayata geçirilmesinde merkezi bir rol üstlenecekti.[41] Endonezyalıların teolojisi ve içtihadları, Araplarla karşılaştırıldığında, gelişmişlikleri ile öne çıkıyorlar. Elbette onların da içlerinde, gereksiz derecede liberal sesler veya katı gelenekçiler veya bilgisizler bulunuyor; fakat geneli itibariyle hem daha üstünler hem de daha verimli.

Aslında insan, Arap olmayanların bu noktada avantajlı olduklarını iddia edebilir; çünkü onlar, 20. yüzyılda yaşayan bir çok Arap için şanlı *türas* ile neredeyse eşanlamlı hale gelen Abbasi döneminin kültürel harikalarının doğrudan mirasçıları değillerdir. Arap olmayanların, en az Abbasi dönemi kadar görkemli büyüklükleri (Babürler, Hausa, Osmanlı ve Malay) daha sonraki tarihlere aittir. Bu medeniyetlerin hatıralarıyla yetişmiş akademisyenlerde, büyüklük kavramının, Arap meslektaşlarına nazaran daha yakın zamanlı bir karşılığı vardır. Bu yüzden de, devam edegelen İslami başarılar fikri bu zihinlere yabancı değildir. Buna ek olarak bir de köktencilik faktörü devreye girer. Selefilik, tanımı itibariyle Arap merkezlidir. Selefilik, acemleri uydu statüsüne indirir ve onların kültürel başarılarına pek az saygı duyar. Belki de bu yüzdendir ki, ümmetin Arap olmayan kısmında, kutsal metinlerin selefi okuması Araplarda olduğu kadar yaygın değildir.

Selefilerin, Cabiri'nin ortaya koyduğu teşhise verecekleri cevap muhtemelen, Abbasilerin tekrar ete kemiğe büründürülmesi

---

[40] Ali Munhanif, "Islam and the struggle for religious pluralism in Indonesia; a political reading of the religious thought of Mukti Ali", *Studia Islamika* 3/i (1996), 79-126.

[41] Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance* (Londra ve New York, 1995).

ve İslami reform projesinin sadece ilk dönem müslümanları referans alınarak yürütülmesi olacaktır. Oysa ki, sonradan gelenlerin gerçek dini değerlerinin inkarı, aslında ilk dönemde yaşayan Müslümanların da değersizleştirilmesi anlamına gelir; çünkü böyle söylemekle, onların diktikleri fidanların sonrasında solduğu ve sadece sapkınlığı ve hizipçiliği netice verdiği söylenmiş oluyor. Bu tarz bir pesimizm, çoğulculuğun gelişiminin önüne set çeker. Böylelikle içtihadın da sağlam bir temeli kalmaz (Osmanlı dini yapısının kanunlar hakkında, maneviyat hakkında ve hatta tek tanrıcılık hakkında tamamen yanılmış olduğunu iddia etmek, takdir-i ilahi kavramıyla tezat teşkil etmiyor mu?) Şeyh Said Ramazan el-Buti, Selefiliğin bu çoğulculuk karşıtı metodolojik hatasını, yazmış olduğu kitapta (*El-Selefiyye*) çok güzel sergiliyor.[42] Bin yıllık İslam uzmanlığının değersizleştirilmesi ve değişen dünyaya karşı sergilenen reaksiyon; sayı ilkesi adına yüksek matematiği reddetmeye benziyor. Saraybosna'nın ilahiyat fakültesinin dekanı olan Enes Karic'in de belirttiği gibi:

> Kur'an'ın indiği ilk nesle ne kadar uzak olursa olsun, hiçbir zaman dilimi, kendi anlayışından ve kavrayışından yoksun bırakılamaz. Geleneksel İslam'ın bakış açısına göre İslam bir nehir gibidir; ki onun suyundan içmek isteyen herkes için eşit oranda akar ve onların herbirisinin bu nehirden eşit oranda yararlanmaya hakkı olduğunu düşünür. Modernistler başka nehirlerin peşinde koşarlarken, köktenciler bu nehrin suyunun ancak kaynağından içilebileceğini kabul ederler. Modernistlerin ve köktencilerin aksine geleneksel İslam, sürekliliği takip etmektedir: Nehrin tamamı, tüm kollarıyla beraber, bir bütündür ve onun herhangi bir noktasından su içmekte bir beis yoktur.
>
> [...] İslam'da, dinin kaynağı ilahi söz şeklindedir; tarihin bir noktasında dirilerek ortaya çıkmış bir kişi şeklinde değil. Bu şu anlama da gelir ki; ilahi söz, (madem ki sözdür) devamlı surette akmaya devam eder ve asla akmaya ara ver-

[42] Sa'id Ramazan al-Buti, *el-Selefiyye:* (Beyrut, 1980)

> mez. Selef-i salihin bu nehrin yatağı üstünde bir baraj inşa etmiş, veya bu nehrin zorunlu olarak o yöne akacağı bir kanal açmış değillerdir. Ne de onlar, nihai kavrayışın veya kabulün üstüne mühürlerini basmışlardır.[43]

Kur'an'ın gelenekselci okumasının (bu gelenekselciliktir, köktencilik veya modernizm değil) zimmiler hakkındaki uygulamaları nasıl maksatlar ile daha uyumlu hale getirdiğine dair tek bir pratik örnek vermeme müsaade edin. Zimmilerin ayrıcalıkları, bir dizi yasal mahrumiyetler ile çevrelenir. Bunlardan bir tanesi *cizye* ise[44], diğeri de, mahkemede Müslümanlara karşı doğrudan şahitlik etmesiyle alakalı sınırlamalardır.[45] Bununla beraber şu hususun da belirtilmesi gerekir ki, bu hükümler, İslam'ın ilk zamanlarında şekillenmişlerdir; ki o zamanlar gayri Müslimler, halen savaşılan veya geçmişte savaşılmış düşmanlardan müteşekkillerdi.[46] İlk Müslümanlar, cihada katılan Hıristiyan Arapları cizyeden muaf tutmakta bir beis görmemişlerdi. Artık sömürge yönetimlerinden bağımsızlıklarını kazanarak ortaya çıkan ulus devletler bağlamında, azınlıklar, fethedilmiş toprakların sakinleri olarak ele alınamazlar. Hatta Bizans Suriyesinin Arap kabileleri

---

[43] Enes Karic, *Essays (on behalf) of Bosnia* (Saraybosna, 1999), 239-40

[44] Tabii zimmiler zekattan muaf tutulurlar. İslam'ın ilk dönemlerinde cizyenin miktarını tesbit etmek mümkün olmasa da, Wellhausen bunun çok az olduğu konusunda ikna olmuşa benzer. (Julius Wellhausen, The Arab Kingdom and its Fall (Londra, 1925), 176.) Cizye'nin idaresi, ilk yüzyılda, özellikle Ömer'in yönetimi zamanında, büyük oranda özel bir hususu; bkz Daniel C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Cambridge, Mass., 1950); İslam'a girenlerden de zorla cizye toplanması ile alakalı özellikle ss. 38, 115, 120.

[45] M. Grianaschi, "La valeur du témoignage des sujets non-musulmans (dhimmi) dans l'empire ottoman" *Recueils Société Jean Bodin* 18 (1963), 211-323; Gudrun Kramer, "Dhimmi ou citoyen: réflexions réformistes sur le statut des non-musulmans en société islamique", içinde A. Roussillon (ed.), *Entre réforme sociale et mouvement national: identité et modernisation en Egypte* (1882-1962) (Kahire, 1995).

[46] Benjamin Braude ve Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plurak society* (New York, 1982), s. 5. Yazarların girişinden: "güvenlikle ilgili kısıtlamalar olarak başlayan şey, sonrasında yasal ve sosyal mahrumiyetler halini aldı."

gibi onlar da, ulusal bağımsızlık mücadelesine aktif biçimde omuz vermişlerdir. Böylesi bir bağlamda, zimme kısıtlamalarını tekrar empoze etmek, ilk dönem Müslümanlarının uygulamasına sadakat anlamı taşımaz.[47] Kendileri buna gönüllü olurlarsa tabii, o başka.

Bu, klasik zimme hukukunun bize öğreteceği hiç bir şey yoktur demek değildir. Bir azınlığın bazı hafif yasal mahrumiyetlerinin, paradoksal olarak onlara daha iyi muamele edilmesine yol açması, üzerinde düşünmeye değer bir konudur. Söz gelimi Büyük Britanya'da, çoğunluğun dini olan Hıristiyanlığa ayrıcalıklı bir konum sağlayan çok sayıda yasal tedbir mevzu bahistir. Büyük Britanya yasalarına göre, Hıristiyan olmayan bir kimse, devlet başkanı olamaz. Parlamento'nun her oturumu, Hıristiyanlığa ait dualarla açılır. Anglikan Kilisesi, Lordlar Kamarasında otomatik temsil hakkını haizdir ve burada etkileyici bir piskoposlar sırası bulunur. Küfür ile ilgili yasalar, sadece Anglikan duyarlılıklarını kapsamaktadır. 1996 yılında kabul edilen Eğitim Yasası okullardan sabah toplantıları yapmalarını talep etmektedir. Sözü geçen yasada, "okullardaki toplu duanın ... tamamen veya büyük ölçüde genel Hıristiyan karakterini yansıtması" şartı mevcuttur.[48] İngiltere'de şimdiye kadar güçlü bir neo-Faşist partinin meydana çıkmamış olması bir tesadüf değildir. Oysa ki diğer Avrupa ülkelerinde, bu tarz partiler, Müslümanlar aleyhine kampanyalar düzenliyorlar. Genel itibariyle söz konusu yasal mahrumiyetler, Müslümanların genelinde fazla bir sıkıntı hasıl etmiyor. Hatta denebilir ki, Müslümanların çoğunluğu, bir nebze teokratik kesinlik taşıyan böyle bir devleti, laikliğin de fakto devlet dini haline geldiği Fransız modeline tercih eder. İngiliz modelinin aksine Fransız modelinde, laiklik topluma yön verir ve toplumda bulu-

[47] Bu anlayış şurada geliştirildi Fethi Osman, *el-Fikru'l-İslamî ve't-Tatavvur* (Kahire, 1961). Abdülmecid'in 1856'daki *hatt-i humayunu* zimme kanunlarını, halifenin yetkisini tanıyanlar için, büyük ölçüde kaldırılmıştı.

[48] Education Act 1996, bölüm 56, paragraf 386.

nan dinler resmi bir onaya ya hiç sahip olamazlar ya da çok az sahip olurlar.

Sonuç itibariyle, İslam tarihi göstermektedir ki; Müslümanlar her seferinde yeniden, gayri Müslimlerin inancı için, konuksever bir dizi dini metine dayanan sürdürülebilir bir çevre inşa etmişlerdir. Günümüzde ise, Müslümanların şeriatın geçmiş örneklerini idealize etme eğilimleri, zimme hukukunun çehresi hususunda gözümüzü kör ediyor. Azınlıklar, maksatlara başvurarak, gayet geçerli bir şekilde bugün bu hukuku reddedebilirler. Buna verilmesi gereken cevap, Batı kökenli olmayan kültürlerde de Batı modellerinin doğru tercih olacağı değildir. Bunun yerine, içtihadın enstrümanlarını harekete geçirmeli ve zimmiliği, yeni ve daha otantik bir biçimde tekrar kurgulamalıyız. Bunu başarmak için Müslümanların uygulayacakları stratejiler birbirinden farklı olacaktır. Bununla birlikte, medeniyetimizin geçmiş örneklerinden hareketle, gerçek bir çoğulculuğun İslam topraklarında, tarihsel anlamda kültürleri zenofobik olan yerlere nazaran daha kolay kök salacağını ümid ediyoruz.

Arnold Toynbee'nin devasa bilgeliği ve 20. yüzyılın ortalarında Avrupa'da çoğulculuğun çöküşünden kaynaklanan dehşeti, onun 1952 yılında Reith derslerinde şu yorumu yapmasına yol açmıştı:

> Şimdi, mesafelerin Batı teknolojisinin ilerlemesi ile yok olduğu ve Batı yaşam tarzının Rus yaşam tarzıyla insanlığın sadakatini kazanmak için mücadele içine girmek zorunda olduğu bir dünyada; insanların kardeşliğine dair İslami gelenek, zamanın sosyal ihtiyaçlarına, Batı'nın geleneklerinden daha iyi cevap verecekmiş gibi görünüyor.[49]

İşte tam bu noktada, Humeyni, Kutub ve diğerleri tarafından temsil edilen modern İslamcılığın sıhhatsizliği apaçık meydana çıkıyor.

---

[49] Arnold Toynbee, *The World and the West* (Londra, 1953), 30

5

Bir Akademik Pratik Olarak Kur'ânî Muhakeme

Hadiste geçtiğine göre, "Kur'ân'ın bir zahiri, bir batını, bir haddi, bir de matlaı vardır."[1] Bu sözden ve benzeri kutsal metinlerden delil getirmek suretiyle ortaya konan Kur'an'ın ezoterik okumalarının ve tefsirlerinin bir özetini, Anadolulu din alimi Davud el- Kayserî'nin (ö. 1350) yorumlarında bulabiliriz. Kutsal metnin zahiri, "onun ilk planda akla getirdiği" şeydir. Bu, tefsirin hem sıradan Müslümana hem de konunun uzmanlarına açık ilk basamağıdır. Bu ilk basamaktan yapılan zihni çıkarım, teolojik sezgiyi meydana getirir ki bu da batındır. En büyük din alimleri, "had"de ulaşırlar. Bu durum, kelamın en soyut teolojik metinlerince temsil edilir. Bunun da ötesinde, güneşin doğuşun-

[1] Hadis için bkz. Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari (ö.283/896)* (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1980), 139-41. Burada, Talmudistlerin dört anlam katmanı, yani, *pesht* (düz anlam), *remez* (kapalı anlam), *derash* (murad edilen anlamı) ve *sod* (gizli anlam) ile olan paralellik açıktır.

daki muhteşemlikten kinaye "doğuş yeri" olarak adlandırılan hal söz konusudur. Bu ilahi kelamın tefekkürü sonucu, "keşf" vasıtasıyla bahşedilen bilgidir. Bu Allah'ın doğrudan kendini ifşasıdır.[2]

Kayserî son derece ortodoks bir figürdü ve yeni Osmanlı devletinin ilk büyük din alimi olarak hürmet görürdü.[3] İznik'teki medresesinde, hem Eş'ariliğin hem de Maturidiliğin temel metinlerini okutuyordu. Bu tarz bir teoloji (olduğu şekliyle İslam) metin merkezli bir egzersizdi ve daima zahire, yani açık anlama bağlı olmak durumundaydı. Bütün hukuki ve teolojik gerekçeler bu zahiri anlama karşı sorumluydular. Onun tanımladığı, gayet ilham verici dördüncü basamak (ki bunun daha az Kur'anî olduğu söylenemez) medresede veya camide öğretilmezdi. Ortaçağ İslamına göre, formel disiplinler olan filoloji, historiyografi ve hakkında icma bulunan bilgi haricindeki şeylere tâbi bir Kur'an okuması, tedrisatın bir parçası olamazdı.

Kayserî bir geçiş zamanında yaşadı. İznik'teki medresesi, beş sene öncesine kadar bir kiliseydi. Ayrıca etraf farklı dinlerden ve mezheplerden geçilmiyordu. Saygıdeğer bir fıkıh alimi olan Kayserî, formel teolojinin "perdenin arkasından yapılan bir çıkarım"[4] olduğunu kabul etmişti. "Tümevarımsal tevhidin (*et-tevhidü'l-istidlâlî*) şüpheleri ve muğlaklıkları nadiren giderdiğini"[5] de itiraf ediyordu. Sadece, doğrudan ilhama mazhar Allah dostları, gerçekten kendilerine ehl-i tevhid diyebilirlerdi. Bu belirsizlik hali, Osmanlı alimlerinin zihinlerini kurcalamaya devam etti durdu. Onlardan bazıları, ikisi de Kur'an kaynaklı olan mistik ve akli

---

[2] Mehmet Bayraktar (ed. Ve giriş), "Risale Fi İlmi't-Tasavvuf li Davud el-Kayseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (1988), 171-216, s. 199.

[3] Mehmet Bayraktar, *La Philosophie Mystique chez Dawud de Kayseri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990).

[4] Qaysari, *Risala*, 210

[5] *Age* 210

epistemolojileri uzlaştırmaya teşebbüs de ettiler;[6] fakat Kur'an'ın ilham kaynaklı okuma metodunun, üniversite öğrencilerine öğretilmesi hiç düşünülmedi. Onun talimi için uygun mekan tekkelerdi. Tekke, Weberyenlerin tabiriyle söyleyecek olursak, medresenin temsil ettiği geleneksel dindarlığın dışında ama onunla çatışmayan karizmatik dinin yaşandığı mekandı.

Bu çeşit bir ikilik, bazı noktalarda kavramsal ahenksizliğin varlığına sebep olmuştur, ki modern teologlar bu durumla çokça karşılaşır. İbadet mekanlarında vaaz u nasihatte kullanılan dil, (özellikle karizmatik bağlamda) medreselerin ince dilinin gerekliliklerine uymayabiliyordu. Alimlerin de köken, otorite, tefsir hakkındaki düzensiz kanıları, sınıflar ve cemaatler arasında dolaştıkça farklılaşabiliyordu. Bu durum genellikle seküler akademide, teolojiye karşı Spinozavari bir şüphe hermenötiği ve bu konuların özellikle de kelam ve tefsirin öğrenimine karşı bir hor görme hali husule getiriyor.

Halbuki, klasik İslam medeniyeti, bu tarz bir kutuplaşmanın önüne geçecek bir metod icad etmiş ve ilahi metnin doğrudan tecrübesini resmi akademiye entegre etmişti. Kur'an kendisini bir mucize olarak takdim etmiş, ve sonrasında o, ilahiyatın gelişimi ile beraber, peygamberin Allah'ın elçisi olduğunun en büyük delili olarak kabul edilmişti.[7] Bu mucizenin bir vechesi de metnin içeriğidir; ki burada, çok tanrıcılığın ve kendinden önceki tek tanrıcılığın yanlışları düzeltilir. Gene de icazın kalbinde, metnin edebi gücü, vahyin mucizevi taklit edilemezliği yatmaktadır. Allah ve elçisi hakkında bu yarı-estetikçi argümanı dillendiren en önemli teorisyen, Bağdat kadısı ve Eşari alimi Bakillani'dir (ö. 1013). Onun bu konuda yazdığı *Kur'an'ın Taklid Edilemezliği* adlı kitap, bugün hâlâ ders olarak okutuluyor.

---

[6] Söz gelimi, bkz. Nicholas Heer, "Al-Jami's Treatise on Existence", içinde Parviz Morewedge (ed.), *Islamic Philosophical Theology* (Albany: State University of New York Press, 1979), 223-56.

[7] Bakillani, *İ'cazu'l-Kur'an,* (Kahire: Muhammad 'Ali Subaylı 1370/1951), 33.

Bakillani'nin yaşadığı çağ da en az Kayserî'nin çağı kadar karışıktı. Muhammed b. Zekeriyya er-Razi (ö. 925) gibi şüpheciler, açık açık formel din anlayışını eleştiriyor ve eğer tüm kutsal kitapları gönderen aynı Tanrı olsaydı, bu dinlerin takipçilerinin çatışmaya düşmeyeceklerini iddia ediyorlardı. Razi ve talebelerine göre insan aklı, doğruyu yanlıştan ayırma hususunda yeterliydi.[8] Bu yüzden onlar, kutsal metnin yerine akla önem verdiler. Bu arkaplanın karşısına çıkan Bakillani, ilk önce yaşadığı çağa, kelamın ve tefsirlerin yetersizliğine ağıt yakar: "Her taraf, imanın esaslarına hücum eden, şüpheleri kışkırtan sapkınlarla ve imansızlarla dolu ve hakikati sırtlayanların sayısı az [...] İşler, [İslam'ın] ilk günlerindeki gibi. Bazıları Kur'an'a sihir derken, diğer bazıları ise şiir veya eskilerin hikayeleri diyor. Bugünlerde insanlar bana gelip, onların Kur'an'ı edebiyatla karşılaştırdığını haber verdiler."[9] Kur'an'da bulunan hakikati ortaya çıkarma hususunda zamanının din alimlerinin başarısızlığı karşısında Bakillani, aynı zamanda edebi de olan bir teolojik gayretin altına girdi. Buna göre sevdiği ve dört yüz yıl önce putperest Arapları da kendine hayran bırakan metnin biçimsel incelemesini yapacaktı. Buradaki amacı, Kur'an'ın estetik harikalarının ne denli şaşırtıcı olduğunu gözler önüne sermek ve onun ilahi kaynağı hakkında kafalardaki soru işaretlerini izale etmekti. Edebi kritik, gramer, retorik, ve Arapların bir edebi metni incelerken kullandıkları tüm araçlar göreve çağrıldı ve sonuçta bunların, metnin kaynağının ilahi olduğunu gösteren bir estetik epistemolojinin varlığını desteklediklerini kanıtlandı.

---

[8] Latimah-Parvin Peerwani, "Abu Hatim Razi on the Essential Unity of Religions", içinde Mohammad H. Fahfoory, *Beacon of Knowledge: essays in honour of Seyyid Hossein Nasr* (Louisville KY: Fons Vitae, 2003), 269-87; ayrıca bkz P. E. Daiber, "Abu Hatim al-Razi (10th century A.D) on the Unity and Diversity of Religions", içinde J. Gort, H. Vroom et al. (eds.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach* (Grand Rapids ve Amsterdam: Eerdamns, 1989=, 87-104. Arkaplanı için bkz Josef van Ess "Scepticism in Islamic Religious Thought", içinde Charles Malik (ed.), *God and Man in Contemporary Islamic Thought* (Beyrut: American University of Beirut, 1972) 83-8.

[9] Bakillani, 29.

İşte bu yüzden, metin analizinin modern pratiklerinin, İslam teolojisince asimile edilemeyecekleri söylenemez. İslam'da; Kur'an metninin konteks analizi gibi veya meseleleri çözmek için harici kaynaklara başvurulması gibi modern silahların kökleri mevcuttur. Hatta ve hatta, imanlı Kitab-ı Mukaddes okuyucularını çok zorlayan ileri metin eleştirisinin kaynağının İslam olduğunu iddia eden tarihçiler bile vardır.[10] Bununla beraber, görülebileceği gibi, akademideki bir çok Müslüman, filolojinin geleneksel tekniklerinin yabancısıdır. Müslümanların döne döne işaret ettikleri gibi, Kitab-ı Mukaddes eleştirisi çoğunlukla içeriden (Hıristiyanlarca ve Yahudilerce), buna karşın İslam'ın kutsal metinlerinin eleştirisi ise dışarıdan (gene Hıristiyanlarca ve Yahudilerce) yapılmaktadır. Bu durum, Müslümanların bu konuya yabancılaşmasını ve hatta bunu düşmanca ele almasını beraberinde getirmiştir.[11] Tabii bazı Oryantalistlerin tavırlarının da bu anlayışın oluşumunda rol oynadığı ortadadır. İslam'ın kutsal metninin ortaya çıkışını anlatan önemli bir akademik metnin girişinde şöyle yazar: "Bu kafirler için kafirler tarafından yazılmış bir kitaptır"[12] Eğer hakikaten yorum, Gadamer'in inandığı gibi, üç yönlü bir uğraş ise, çünkü bir metni anlamak (*verstehen*) daha işin başında, metnin anlamına tabi bir insan ile bir anlamayı (*verständigung*) varsayar,[13] Müslüman akademisyenlerin neden kendilerini fakültelerdeki tek bir saban izini sürerken bulduk la-

---

[10] Hava Lazarus-Yafehi *Intertwined World: Medieval Islam and Bible Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

[11] Bkz Mohammad Khalifa, *The Sublime Quran and Orientalism* (Londra: Longmans, 1983). Bunun klasik bir örneği için, İslami kökenler hakkındaki önde gelen İngiliz tarihçiye bakınız, William Muir: "The turning point is the genuineness and integrity of our Scritures; when that is proved, the truth of the Christian religion and falsity of Mohammedanism follow" (William Muir, *The Mohammedan Controversy* (Edinburgh, T. And T. Clark, 1897), 54.

[12] Patricia Crone ve Michael Cook, *Hagarism: the making of the Islamic world* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), viii.

[13] Hans-Georg Gadamer, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, *Truth and Method* (ikinci baskı, Londra: Sheed and Ward, 1989), xvi.

rını kavramak kolaydır. Onlar derinlemesine şüpheci eleştirmenlerin kurbanlarıdırlar.[14]

Geçtiğimiz on beş yıl boyunca, daha çok sayıda Müslümanın Batı üniversitelerine gelmesi sonucu, bu dengesizliğin hem altı çizilmiş hem de bir nebze telafisine çalışılmıştır. Müslümanlar da, tıpkı meslektaşları gibi, gelenekleriyle değişik ilişkilere sahiptirler. Bir çoğu, kutsal metnin doğruluğunun seküler sorgulamasından rahatsız olmazlar,[15] bir başka kısmı, dışardakilerin bu alanda çalışmaya hakları olmadığını savunur,[16] diğerleri de (ki muhtemelen çoğunluğu oluştururlar) bu iki okuma biçimi arasındaki ilişkiyi, en az Yahudi ve Hıristiyan meslektaşları kadar karmaşık bir biçimde, müzakere ederler. Akademi dünyası, ibadethanenin aksine, sınırların değil farklı renklerin yaşamasına elverişlidir. Bu dünya iki taraflı verim alınmasına müsaade eder. Bu verimlilik, Kutsal Metin Muhakemesi projesi kapsamında, daha şimdiden çarpıcı sonuçlar ortaya koymuş bulunuyor. Akademik paradigmalara üst düzey bir aşinalık gerektiren *Journal of Scriptural Reasoning* dergisine Müslümanların katkıda bulunması, pek çok İslami Araştırmalar dergisine katkı sağlamaktan çok daha mühimdir. Bu dergi daha şimdiden, İslam dünyasının en önemli teologlarından bazısının tartışma ortamı oldu. Aref Nayed, Vincent Cornell, Basit Koshul, Muhammad Suheyl Umar ve diğerleri, bu harekete katıldılar.

Klasik Oryantalist *Vernunftreligion* şüphe etmeyi sürdürebilir, ama *Journal*, Oryantal Çalışmaların büyük oranda habersiz kaldığı hermenötikteki son değişikliklere açıklığını gösteriyor. Gidişatın ne yöne olduğu sorusunun cevabı gayet açıktır. Dilthey, bir

---

[14] Eleştiri biliminin hemen akla Oryantalisti getirmesi ve üstü kapalı emperyal özlemler, Kur'an'ın doğruluğunu onaylamak için onun orijinal Arap konteksine ilave teoriler geliştirenlerin işini daha da zorlaştırmaktadır. Siyasi çekingenliğin tartışıldığı bir kitap için bkz. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihselcilik Yazıları* (Ankara: Kitabiyat, 2004), 98.

[15] Mesela bkz Abdul Qadir Sherif'in değişik yazıları.

[16] 'Abdul Zaki al-Ghamidi, *Mevkıfu'l-Musteşrikîn min Kitabillah* (Beyrut: Dar al-Guraba, 1987).

formel disiplin olarak hermenötiğin soy ağacını, kutsal kitabı yorumlamayı ancak kendi uhdesinde gören stratejileri reddeden Lutheryen şevke dek geri götürür. Reformasyonun *kairos* teması, en nihayetinde "yorumu dogmaların" ve böylelikle de akıldışılığın "elinden kurtarmayı"[17] mümkün kıldı. Oryantal Çalışmalar, büyük ölçüde bu paradigmanın içinde şekillendi. Oysa Heidegger ile beraber yorumlama, "ontolojik bir hadise" haline geldi. Buna göre metin ile okuyucusu arasındaki ilişki, metnin içeriğinden ayırd edilemezdi. Bu süreç, Dilthey'ın kullandığı enstrümanların sübjektif niteliğine vurgu yapan yazarlarca desteklendi. Bu enstrümanlar, diğerlerinin yorumlayıcı deneyimlerinin ölçülmesine veya yeniden yaratılmasına olanak verebilirlerdi. İçlerinde kutsal metinlerin şekillendiği eski zaman toplumlarının, ikna edici bir tarzda yeniden modellenebileceği varsayımına geniş bir kesim karşı çıkmaya başladı. Dışarda kalanın, ayrıcalıklı bir tarafsızlık statüsüne sahip olduğu kabulü ise (ki bu kabul, İslami araştırmaların çoğunda var olan bir aksiyomdur) devamlı saldırılara maruz kaldı.[18] Hatta klasik mantık bile, tutkulu düzeltmeler sonrası, insan süjesinin rolünü içine dahil etti ve ahlak teolojisini de kapsamanın yollarını aradı.[19] Artık pek çok kimse, Gadamer'in kehanetini paylaşıyor:

> Eğer, Dilthey'ın izini sürdüğü tarihsel aydınlanma ideali bir ilüzyondan ibaretse, onun altını çizdiği hermenötiğin tarih öncesini de oldukça farklı değerlendirmek gerekir. O zaman, onun tarihsel bilince doğru evrilmesi, dogmaların zincirlerinden kurtulmasını değil de, sadece dogmaların doğasının değişmesini gösterir.[20]

---

[17] Gadamer, 176.

[18] Francis Watson, *Text, Church and World: Biblical interpretation in theological perspective* (Londra ve New York: T. And T. Clark, 1994).

[19] Peter Ochs, *Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

[20] Gadamer, 177.

Paradigma değişiminin kaçınılmazlığına hâlâ karşı konulmaya çalışıldığı bir gerçek. Hatta, Emilio Betti'nin dümen suyunda yazan bir çok düşünür, Diltheyci bilimciliği, daha da pozitivist bir yöne doğru iteliyorlar. Bir diğer ifrat ise, Derrida ile özdeşleşen, hermenötik şüpheciliğin totalleştirilmesi çağrısıdır. Böylesi bir çağrı, "kutsal metin" kategorisinin varlığına bile müsaade etmez.[21] Geç modernitenin sonlarında bir yerlerde bulunan Kutsal Metin Muhakemesi, kendini etkili bir pragmatist görüş ile bağlar. Buna göre, okuyucular olarak bizler, kendimizi en azından kısmen özgür kimseler olarak görmekteyiz ve (yeni oluşan) karşı-dogmanın, okuyan bir öznenin var olduğu gerçeğini reddetmesini kabullenmiyoruz. Kutsal Metin Okuması, Gadamer'in metod hakkındaki şüphelerinden faydalanır ama pek çok metoda karşı da saygılıdır. Kendisi de, değişik metodlarla, katılımcılarla ve metinle devamlı surette karşılaşması sonucu şekillenir. Bu yüzden de köktencilikle bir alakası yoktur ve post-liberal seçenekten de oldukça farklıdır.[22] Canlandırıcı bir sonucu, okumalarımızın belki de rakip olabileceğidir: Metin tek bir anlama gelmeyebilir, fakat her okuma da eşit değildir. Mibankian bir formülle şöyle denebilir: Bazı kutsal metinler diğerlerini "daha iyi anlatan"lar haline gelebilir ve bazı metodlar bazı tip metinler üzerinde tefekkür ederken daha ikna edici olabilir. Yani Kutsal Metin Muhakemesi, nihai anlam hakkında postmodern suskunluğu kabul ederken, aslında hiç de doğası gereği liberal bir metod değildir. Liberal ön kabullerin hakim olduğu akademik veya popüler diyalog toplantılarında anlatacak fazla şey bulamayan muhafazakar düşünürlere karşı da oldukça misafirperverdir.[23]

---

[21] Wesley A. Kort, *"Take, Read": Scripture, Textuality and Cultural Practice* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996), 4. Cezayirli düşünür Mohamed Arkoun bunu yakından takip eder: Mohamed Arkoun, *Lectures du Coran* (2nd. ed. Tunus: Alif, 1991), 258.

[22] KMM'nin köktencilik ve postmodernizm arasında, bazı mahfillerde kurulan *kutsal ittifak*la hiç alakasının bulunmadığı, çokça vurgulanan bir mesele değil.

[23] Bir kimse bizleri ayıran klasik noktalar hususunda ne kadar sağlam durursa, bulunduğumuz yeri o kadar iyi tayin edebiliriz. Böylesi bir durumda müzak-

İslam ve KMM

Bir Müslümanın spesifik olarak Kutsal Metin Muhakemesinde tecrübe edeceği şey ne olabilir? KMM bir metod değildir, dahası, İslami okuma âdetine yabancı metodlara seçici olmayan bir biçimde açıktır. Her ne kadar Ortaçağ'da yazılan tefsirler de, kendine mal ettiği değişik paradigmalara karşı en az mesela Origen kadar misafirperver davranmışsa da, çağdaş okuma stilleri bunu çoktan aştılar. Kitab-ı Mukaddes, KMM'nin yapıldığı akademide evrilen entellektüel dünyanın bir parçası haline geldi. Bunu Kur'an ve hadis için söylemek zor. Batı'da, işin uzmanı bir kaç çevre dışında, İslam'ın kutsal metinleri hâlâ bilinmez topraklar (*terra incognita*) durumunda. Bunlar sadece, Ortaçağ İbn Sinacılığı vasıtasıyla Avrupa'yı bir süreliğine etkilemiş ve sonrasında ıssızlaşmış bir kültür ile beraber anılan teologları akla getiriyor. Müslümanlar için İslam, klasik iman, ibadet ve bağlılık paradigmalarını muhafaza ediyor. Buna karşın Avrupa düşüncesi, önce Rönesans tarafından tekrar paganlaştırıldı ve Aydınlanma tarafından da sekülerleştirildi. Bu açıdan bakıldığında, Müslümanların kutsal metinlerini okuma uğraşları özünde Ortaçağ'a aittir. Müslümanlar genellikle, Batı'yı saran küfrün afetlerinden muhafaza edilmenin gururunu yaşarlar. Fakat muhafazayı mümkün kılan bu ıssızlaşma, bazı dezavantajları beraberinde getirir: Mesela kendilerini, kültürlü olsalar bile Kur'an hakkında hiçbir şey bilmeyen gayri-Müslimlerin, Kur'an'ın temel özellikleri hakkındaki sorularına muhatab olurken bulurlar. Bir diğer engelleyici husus da, Kitab-ı Mukaddes çalışmaları için geliştirilen analitik gereçlerin, Kur'an metnini incelemeye müsait olmayışlarıdır. Bir çok Müslüman, Batı'nın kutsal metin kritiği kültürünün (ki bu ister muhafazakar olsun ister şüpheci), indirgemeci bir Aydınlanma veya Protestan projesi olduğunu kavramıştır. Bu proje, hem kültürel olarak baskıcılığa meyillidir hem de filolojik olarak İs-

---

ereler, şaşırtıcı derecede açık ve verimli geçiyor." Georges Anawati, "Vers un dialogue islamo-chretien". *Revue Thomiste* 64 (1964), 627.

lam kaynaklarına uygulanmaya müsait değildir.[24] Şüpheci çevreler dahi, Kur'an'ın sadece bir kaç on yıl içinde ortaya çıktığını kabul ederler ve Kur'an ile alakalı, metnin *vorlage*'sini tanımlamak diye bir mesele mevzu bahis değildir. Bu sebeplerden dolayı, Kitab-ı Mukaddes kritiğinde kullanılan metodların çoğu, söz konusu Kur'an olunca, anlamsız kalır. Teoloji veya hatta toplum dikkate alındığında, İslam'da Peter Och'un anladığı manada bir "kutsal metne dönüş" mümkün değildir; çünkü Kur'an zaten terk edilmemiştir. KMM'deki Müslüman muhataplar, kendilerini muhtemelen, modern bir uğraşın savunucuları değil, bozulmamış bir geleneğin parçası hissediyorlar. KMM ile iştigal eden bir çok Hıristiyan ve Yahudi, kutsal metinlerle irtibatını kesmiş yaralı toplumlardan geliyorlar. Oysa Müslüman katılımcılar, kutsal metinlerin köktenci yanlış yorumlarıyla yaralanmış toplumlardan gelmekteler. Bu yüzden de, karşılaşanların değer verdikleri görüşler ve ahlak teolojileri birbirinden önemli ölçüde farklı oluyor.

Aslında bir Müslüman, kutsal metni ancak, geleneksel üstadından icazet aldıktan sonra yorumlayabilir. Her üstadın da, peygambere dek uzanan bir isnad zinciri mevcuttur.[25] Tarihsel gerçeklik böylece bir aksiyom halini almıştır. Herhangi bir KMM seminerinde daha henüz bir Müslüman Bultmann ortaya çıkmadı. Ortaçağ tefsirleri de otorite sahibidirler ve Müslüman alimler teoride, kendileri de o yorumu yapan yazara uzanan bir isnad zinciri vasıtasıyla benzer bir saygınlığı kazanmadıkları müddetçe, onu kullanmayacaklardır. Bu şekilde Müslümanlar kendilerini, sadece müfessirler olarak değil, aynı zamanda kutsal metnin ve tefsir birikiminin bir nevi şahidleri olarak da görürler. Bu durum, onların yapacağı tefekküre de formel sınırlar getirir. Bununla beraber Müslümanlar, tek sesli bir geleneğin bekçisi de değillerdir. Ortaçağ Müslümanları, Yahudiler ve Hıristiyanlar gi-

[24] İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 17-9

[25] İcazet sistemi için bkz Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam* (Leiden: Brill, 1970).

bi, iç çeşitliliğe sahip bir alemin mensuplarıydı ve Yahudiler gibi, genelde birden fazla kutsal metnin izleyicisinin bulunduğu toplumlarda yaşıyorlardı. Standart Kur'an metni, bir iç tartışmanın neticesi ortaya çıkmış değildi. Gene de ilk tefsirlerin ana maddesini oluşturan, Kur'an'ın dilinden kaynaklanan türlü zorluklar ile devasa ve muğlak hadis muhtevası, herhangi bir ayet üzerinde dahi sadece bir İslami yorumun ortaya çıkmasına engel teşkil ediyordu. En erken yorumlarda bile bu çoğulculuk kendini belli eder.

Müslümanların Aydınlanmanın sınırlarından özgür oluşları, post-Aydınlanma ve postliberal özgürlükten çok farklıdır. Yahudiler için pre-modern hazineler ancak, Soykırımdan sızan küçük dereciklerde yaşıyorlar. Hıristiyanlar içinse onlar, ancak Athos'da bulunabilirler. Seminer odasına taşınır, paketi açılır ve takdir edilirler. Müslümanlar içinse premodern ortodoksi, ibadet ve kutsal metin okuması, muhtemelen civardaki en yakın bir camiye gidilerek dahi tecrübe edilebilir. Bu hal, seminer masasındaki Müslümanlara daima diğerleriyle çelişen bir ses sağlamaktadır. Eğer KMM kesinlik arayışını dışlar ve "dermansız belirsizliğe" (Ochs) kucak açarsa, Müslümanlardan itiraz yükselir: Her ne kadar bu başarılı bir yol olabilirse de, Tanrı kendini şakacı anlaşılmazlık vasıtasıyla ifşa etmek zorunda değildir. Birinci sınıf bir tefsirin, sadece ilham verici değil, doğru olma hakkı da vardır. "Yanlışlanabilirlik" ilkesi, peygamberlerin getirdiği kutsal metinlere yaklaşılırken tercih edilmesi gereken bir yol değildir. Peirce'in pragmatizmi belki insanın manevi tekamülünün kabul edilen farkedilebilirliğinin kutsal metnin tanımlarından bağımsız olduğuna kani Maturidiler için işe yarayacaktır. Eşariler (ve Müslüman teologların çoğunluğu) ise bir hakim ahlaka bağlıdırlar ki bu ahlak, onların pratik sonuçlarının insaniliğini kavrayışımız temelinde yapılan rakip yorumlar arasındaki her uzlaştırma çabasını sorgulamaya mecbur kalacaktır.[26] Eşariler için böy-

[26] Buradaki Eşari-Maturidi ayrımı için bkz Kevin Reinhart: *Before-Revelation: the boundaries of Muslim thought* (Albany NY: State University of New York Press, 1995).

lesi bir pragmatizm, yapı-sökülebilirdir; tıpkı Rawls'ın "iyi insanlar" hakkında zayıf varsayımlar üzerine diktiği devasa yapı gibi, veya Nussbaum'un fazilet ahlakı gibi. Monoteizm, ciddiyetle ele alındığında, tek aksiyolojik kaynağın Tanrı olduğu anlamına gelir. İnsan sezgileri buna, putperest olabilen rakipler ortaya koymaya meyillidirler. Nazi Almanyasında, mesela bir Kitab-ı Mukaddes uzmanı Nazi ile Nazileri destekleyen Bosnalı bir İslam alimi arasında yapılacak bir KMM semineri neye benzerdi? Böylesi bir dünyada insanın kemale ermesi, bugün sahip olduğu anlamdan çok farklı olmayacak mıydı? Her şey bir yana, Heidegger, kendi *phronesis*ine güvenmişti.[27] Günümüzde, en azından mevcut olan alt katman ilerlemeci ve liberaldir. Bu sebepten, katı Eşariler veya Hanbeliler (ki sayıları hiç de az değil) KMM'yi dinin Amerikanlaştırılmasının bir başka veçhesi olarak görebilirler (sadece Peirce değil, Dewey ve William James de sahne arkasında iş başındadır). Bu ruhi uyumsuzluğun (Psikomaçi) doğal olarak Öteki sevgisini doğuracağını iddia eden iyimser fikre gelince, insanın sadece Ignatius Loyola'nın Berberilere (Moors) ve Yahudilere karşı olan tavrını hatırına getirmesi yeterlidir (Benzer örnekleri İslam ve Yahudi dünyasında da bulmak mümkündür).

Belirsizliğin sadece kapanmamaya açıklık gerektirdiği yerde dahi Müslümanlar, buna enerjik bir biçimde katılabilirler. Bir dahili tasdik kabilinden Müslümanlar, Kur'an'ın Hıristiyanlar ve Yahudilere hitap şekline sadık bir biçimde hareket etme ihtiyacını dile getirebilirler. Kur'an'da onlar, İsmail'in soyundan gelen peygamberi sevmeye ve tasdik etmeye ama aynı zamanda da kendi kutsal metinlerini desteklemeye çağrılıyorlardı. Diğer kutsal kitapların alimleri hususunda "onlarla üslupların en güzel, en etkilisi ile tartış" (16:125) emrini hatırlamalıyız. "Ey Ehl-i Kitap" Kur'an'da sık rastlanan bir hitaptır. Kur'an, Yahudi ve Hıristiyan-

[27] Tehlikelerin tam bir dökümü için bkz Hans-Georg Gadamer (çev. F. Lawrence), *Reason in the Age of Science* (Cambridge: MIT Press, 1981), 88-112.

ların kitaplarındaki kıssaların büyük kısmına karşı da saygılıdır.[28] Kur'an rakip etnisitelere karşı girişilen bir polemik değildir; aksine o, insanların "dilleri ve renkleri"ni Allah'ın bir ayeti olarak sunar (30:22). Arap tarihine ve değerlerine genel itibarıyla sert eleştiriler getiren Kur'an, Arapçadır ama Arap değildir.[29]

Gizli evrenselcilik ve kerigmatik açıklık, KMM'ye artan Müslüman katılımının arkasındaki ana faktör gibi gözüküyor. Bunun sonuçlarını fark etmek için henüz erken. Ortaçağ'da bile Müslümanların diğer tek tanrılı din mensuplarıyla karşılaşması tefsirlerde değişim meydana getirmişti. En azından mübah yorumun sınırlarında bir genişlemeye sebep olmuştu.[30] KMM'nin gevşek kriterleri, Müslümanların yorumunun sınırlarını genişletmeye adaydır. Mesela bir Müslüman katılımcıyı, Hz. Muhammed'in orada müjdelendiğini göstermek tutkusu haricinde de Kitab-ı Mukaddes'i okumaya teşvik eder.[31] Artık onu kendi şartları içinde veyahut da onun kendi müfessirlerinin şartları içinde ele alacaktır. Kur'an okumalarında zahir batın dengeleri, Maturidi, Eşari ve Şii ayrımları veya cinsiyet merkezli farklılıklar gibi Müslümanlar arası fikir ayrılıkları da kendilerini hissettireceklerdir.[32]

---

[28] Özsoy, 13-5. Yedi Uyurlar ve "Ashab-ı uhdud" gibi Hıristiyan kıssalarını, Müslümanlar da el üstünde tutarlar.

[29] Veya Arapsa da, radikal bir otokritiğin ve diğerini kabulün belgesidir. Metnin Arap olmayan karakteri, İslam zemininde kalınarak Araplara saldırılmasına izin vermiştir. Örnekler için bkz Ebu'l-Reyhan Biruni (Edward D. Sachaui *Alberuni's India* [Londra: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1910], 185) ve Ebu 'Osman el-Cahiz, *Risale fi Fazli't-Turk*, içinde 'Abd al-Salam Muhanımad Harun (ed.), *Resael el-Cahiz* (Kahire: al-Khanji, n.d), 1-86.

[30] Söz gelimi, daha önce adı geçen Abu Hatim Razi'ye bakınız. Onun Hıristiyanlık ve dini çoğulculuk hakkındaki bilgisi, Kur'an 4:157'i icmanın aksine haça gerilmenin tasdiki olarak yorumladı.

[31] Pre-modern zamanda Müslümanların Kitab-ı Mukaddes okumalarının ana eksenini bu bakış açısı oluşturuyordu. Söz gelimi bkz 'Alî ibn Rabbah al-Tabari (çev. Alphonse Mingana), *The Book of Religion and Empire* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1986).

[32] Son bir kaç on yıl boyunca, kadınlar tarafından yazılmış tefsirlerin sayısında önemli artış oldu. Mesela bkz M. Akif Koç, *Bir Kadın Müfessir: Aişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998).

Müslüman Yahudi Ortak Paydası

KMM, üç tarihi ve tek tanrılı İbrahimi gelenek[33] kategorisiyle de uyumludur; fakat İslam teolojisinin bu kategoriye bağlılığı, muhtemelen, Hıristiyanlık veya Yahudilikten daha aşikardır. Efdalü'd-Din Kâşânî'nin (ö. 1213) nefsini bilmek için gerekli bir katalizör işlevi gören kutsal metin teorisinin (indiriliş/nazil oluş) ana hatlarını çizdiği şu satırlar, bunun bir örneğini verir:

> [Allah] üç ümmeti üç nazil oluş işareti ile süsledi. Bu ümmetler: Tevrat, İncil ve Kur'an cemaatleridir. Bütün peygamberlere rağmen O, sadece bu üç nazil oluş seviyesinin ayakta tutulması gerektiğini söyledi. Böylece O şöyle demiş oldu: "Ey kitap ehli! Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirileni uygulamadıkça bir esas üzerinde değilsiniz."[34] (Kur'an 5:68)

Üç boyutlu dinamik, ikili kutuplaşmaların azaltılmasına yardımcı olur; fakat "Semitik" bir sapmaya da kapı aralar. Müslüman Yahudi ilişkileri, bu geleneksel kategori ile alakalı bir kaç sebepten dolayı daha ayrıcalıklıdır. İki gelenek de, şeriât/fıkıh merkezlidir (nomosentrik) ve bazı metin kritiklerine de etki edebilen, benzer "yasallık" taleplerinin öznesidir.[35] Mesela temizlik ile ilgili şer'i hükümler, Tevrat ve Kur'an arasında önemli bir metinlerarasılık alanı oluşturur ve bu hususta yapılacak sohbetler, Hıristiyan katılımını bir ölçüde dışlayacaktır.[36] Yahudi ve Müslümanların benzeş-

---

[33] "Budizmi öğrenmeye başlamak için doğru nokta, Buda'nın hayatı değildir; hemencecik Dhamma'ya göz atmaktır" (Paul Williams, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian tradition* [Londra: Routledge, 2000], 23).

[34] William C. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teaching of Abdal al-Din Kashani* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 228.

[35] Bu, Yahudilik'in ve İslam'ın metinsel kaynakları üzerinde yoğun biçimde çalışan Wellhausen örneğinde, muhtemelen adil bir yorum olacaktır.

[36] Jacob Neusner ve Tamara Sonn, *Comparing Religions through Law: Judaism and Islam* (New York: Routledge, 1999). Evrensellik, şeriat ve monoteizm arasındaki ilişki hakkında geniş fakat ilginç bir genelleme için Houston Smith'in şu kitaptaki önsözüne bakınız. Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Londra: George Allen and Unwin, 1966), vii.

tiği bir başka nokta da, kutsal kitaplarındaki kıssaları okurken, arka planlarında yiğitlik ve cinsellik hakkında benzer değerlendirmeler paylaşıyor oluşlarıdır (Oysa ki bu ikisi, Hıristiyanların denk geldikçe eleştiri konusu yaptıkları şeylerdir.)

KMM toplantıları dolayısıyla meydana gelebilecek daha ileri bir yakınlaşma da şudur: İki gelenek de, Hıristiyanlık'ta olduğu tarz bir teleolojik tarih yorumuna açıktan açığa bağlı değillerdir. Hıristiyanlık, radikal yeni ahit duyurusuyla farklılaşır. (İslam'a göre de mesih gelmişti ama onun vazifesi Musa'nın zamanlar üstü şeriatını vurgulamak veya belli ölçüde düzeltmek idi; yeni bir "kurtuluş iktisadı" oluşturmak değil).[37] Görünen o ki, Semitik natüralizm, doğalın ilerisine gitme ve soyutlama meyilli imaj gibi Hegelyen kavramları sorguluyor. Bu sorgulamayı da, beden ve fonksiyonlarını, modern ihtiyaçları tatmin etmeye devam eden bir ibadet biçiminin içine entegre etmek vasıtasıyla gerçekleştiriyor. Sanatta ise kullandığı vasıta primordiyal anikonizmdir.[38] Kökü Abraham Geiger'in Tanakh ve Talmud hakkındaki görüşlerine dayanan Yahudiliğin bazı liberal formlarının, ilerleme fikirlerine sadakat ile bağlı olduğu doğrudur; fakat Soykırım, bu görüşün yara almasına ve kendi içinde bir revizyona gitmesine sebep olmuştur (yapılan revizyon bazen şekilci, bazen sofistike oluyor, bazen de iki özelliği birden ihtiva ediyor). "Tanrı'nın gününü bekleme" modeline doğru bir geri dönüş var.[39] Kutsal me-

---

[37] Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters II: The House of 'Imran* (Albany NY: State University of New York Press, 1992), 149-50. Kur'an'ın kronolojik olmayan metni muhtemelen, bu ilerlemeci görüşe bir başka reddiye ifadesidir.

[38] Bazıları Kur'an'ı ele almanın en iyi yolunun, onu, Tevrat'tan bile eski bir edebiyat formu içinde değerlendirmek olduğunu düşünürler. Söz gelimi bkz Jaroslav Stetkevych, *Muhammad and the Golden Bough: reconstructing Arabian myth* (Bloomington: Indiana University Press, 1996); cf. Mesela sayfa 11: "Yusuf'un Tevrat'ta geçen kıssasının aksine Kur'an'daki anlatım, bir kabile tarihinin ideolojiye boğulmuş iddialarını içermez. Bu sebepten Kur'an'ın anlatımı daha tarafsız, daha arketipsel ve mite daha yakındır." (Anikonizm; sanatta canlı figürlerinin gerçekçi tasvir ve temsilini yasaklayan ikon karşıtı tavır. (ed. n.))

[39] Peter Ochs, "The God of Jews and Christians" içinde Tikva Frymer-Krensky *et al., Christianity in Jewish Terms* (Boulder and Oxford: Westview Press, 2000), 54.

tin araştırmalarının Müslüman ve Yahudi ortak katılımcıları, mesihe ait referanslar hususunda tetikte olacaklardır; fakat "Eski Ahid"i, ne tam selametin önceki bir belirtisi (Augustine), ne de ahlaki gelişme sürecinin kaydı (Wellhausen) olarak görmeyeceklerdir. Bunun yerine onlar, Eski Ahid'i, ilk zamanlardan itibaren ilahi olanla irtibatlı bir halkın kompleks hafızası olarak görürler; ki bu irtibat ilk anından itibaren zaten mükemmeldir; yalnızca bazen fesada uğratılır ve sonrasında tekrar ihya edilir. Monoteizmin tarihi (*historia monotheistica*) gelişebilir ama monoteizmin kendisi gelişmez, zaten mükemmeldir.

Arapça'nın ve İbranice'nin akrabalığı da, karşılaştırmalı KMM uygulamasını zenginleştiren bir başka unsurdur. Bu akrabalık, güçlü ve verimli bir tarihsel etkileşim temeline sahiptir. Bu etkileşime bir örnek, Kur'an'ın, İbranice ile aynı kökten gelen kelime haznesi ise[40], diğer örnek de, Arap gramercilerin çalışmalarının, Yahudilerin kendi metinlerini okuma stratejisini değiştirmesidir.[41] Teolojik açıdan daha da verimli bir konu ise, iki dinin de, kutsal metinlerinin dillerini, meta-diller olarak el üstünde tutuyor oluşlarıdır. Onlara göre bu diller, içlerinde gerçek huzuru barındıran eşsiz kaplardır. İki din de, Tevrat'ın ve Kur'an'ın yaratılmamış ilahi kelam olduğuna dair teoriler geliştirmişlerdir. (*Torah min ha-shamayim; el-Kur'an Kelâmullah el-kadîm*) *Beyan*ın gücü, Bakillani ve onu izleyen gelenek tarafından, kendi başına Allah'ın birliğinin bir delili sayılmış[illegible]r ve böylece bir "kerigmatik ontoloji" işlevi görmüştür.[42] "Kelimelerden mamul bu kitab"

[40] Asr-ı Saadet döneminde dahi Kur'an'ın vokabüleri, İbranice'deki ortak kökten gelen kelimelere referansla açıklanıyordu. Hüsayn el-Begavi, *Me'alimü't-Tenzil* (Beyrut: Dar al- Ma'rifa, 1407/1987), III, 22.

[41] W. Johnstone, "Reading the Hebrew Bible with Arabic-sensitized eyes" içinde W. Johnstone (ed.), *William Robertson Smith: essays in reassessment* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 390-7.

[42] Bkz Antoine Maqdiçi, "L'Ontologie kérygmatique de Paul Ricoeur: Approche arabe" içinde Gary Madison (ed.)i Sens et existence: en homage a Paul Ricoeur (Paris: Seuil, 1975), 170-206, cf. S. 188: Arapça o kadar mükemmeldi ki, beyanın ahengi, hasıl ettiği tavır, yarattığı duygusallık, onun, yaratırken söyleyen, söylerken yaratan, eşsizliği içinde Eşsiz bir tek varlığın işi olduğu izlenimini

ayetlerden müteşekkildir; fakat bu ayetler başka ayetlere (işaretlere) benzemezler; çünkü onlar ontolojik olarak ilahi tefekkürlere ve hatta ilahi enstantanelere tekabül ederler. Böylesi bir inanç, sonraki dönemde, hem Kabala ile hem de tasavvuf ile kendini gösteren coşkun mistisizmin ortaya çıkışını tetikleyecekti. Gadamer, sadece işaretlerden ziyade ikonları kapsayan bir dil görüşünün çürümeye başladığı nokta olarak Plato'nun *Cratylus*'unu gösterir. Bu bizi, "dünyanın şey'le tamamen ikincil bir ilişkiye indirgendiği"[43] modern görüşe götürecektir. İslam'ın ve Yahudiliğin klasik ifadeleri, aksine, eski zamanlardaki gösterge ile gösterilen arasındaki ikonik birlikteliği[44] (ki bu Saussurecü göreceliğin tam zıt kutbudur) tekrar elde etmiş gözüküyorlar.

Güzellik Kaynaklı Argüman

Eğer kutsal metin Allah'ın yaratılmamış kelamıysa, onu hıfz etmek de bir mucizeyi söylemek olacaktır. Bakillani, daha da ileri giderek, bunun apolojetik bir mucizeyi söylemek olacağını yazar. KMM uğraşında, özellikle Müslümanların ilgisiyle uyumlu[45], bir çok güçlü estetik özellik de bulunur. Bir çok hermenötik teorisi, güzelliği, hakikatin potansiyel işareti kabul eder (mesela Gadamer'in *Hakikat ve Metod*'u, bu görüşü savunmak için Plato'yu vazifeye çağırarak başlar). Son yıllarda, klasik Kantçılığın inişe geçmesiyle beraber, ve estetiğin postmodernistlerce reddine bir tepki olarak, estetiğin hakikatin muhtemel bir işareti olduğunu iddia eden görüş tekrar

---

verir." Gene bkz Jacque Langhade, *Du Coran a la philosophie: la langue arabe at la formation du vocabulaire philosophique de Farabi* (Şam: Institut Français de Damas, 1994), 26-7.

[43] Gadamer, 414.

[44] Bkz mesela, Kaşani, çev. Chittick, 164; bazı Kabala okumaları da, bu görüşü radikal bir biçimde desteklemektedir.

[45] Aslında monoteistlerin çoğunun ilgisiyle uyumlu; fakat Calvin bu prensipler çerçevesinde ifade edilen herhangi bir KMM'yi reddedecektir; çünkü onun inancına göre; "Tanrı'nın olağanüstü takdiri olmadan, Cennetin Krallığının ulvi gizemleri, sıradan ve mütevazi kelimelerle ifade edilemez. Eğer onlar en parlak belagatla süslenir iseler, kafir de alaycı bir şekilde, onun gücünün sadece belagatın gücü olduğunu iddia edecektir." (alıntı içinde Kort, 26.)

canlandı. Bunun iyi bilinen bir örneği, Elaine'in *Scary's On Beauty and Being Just* kitabıdır. Bu kitapta Elaine, güzelliğin, hem ahlaki sezgilere hem de zaman üstü hakikatlere girişi sağlayan bir "radikal yayılma" özelliği arz ettiği ve bunun siyasi liberalizm ile sosyal eşitliği de kapsadığını savunuyor.[46]

KMM kuşkusuz, Scary'nin önderliğini yaptığı bu dönüşten büyük oranda faydalandı. Kutsal metnin dilinin güzelliğine ve kemaline konsantre olmak, eşsiz ve son derece yoğun bir iştir.[47] Hep var olacak farklı yolları ile her üç gelenek de, Hakikati, metnin bütünlüğünde tecrübe ederler: Bu, anlam olarak metin değil, okuma olarak metindir. Tevrat'taki bir pasaj hakkında tefekkür eden Lévinas'ı ele alalım:

> Üzerine yorum yapılan ifade, orijinalinde denmek istenenin ötesine geçmiştir. Onun söyleyebildiği, söylemek istediğinden fazladır. O içerdiğinden fazlasını içerir. Belki de, cümlenin sentetik yapısında, kelime gruplarında, mevcut kelimelerinde, fonemlerinde ve harflerinde, yani potansiyel olarak tüm zamanı mimleyen sözün gerekliliğinde, bitmez bir anlam fazlalığı kilitli kalmıştır. Tefsirler bu işaretlerde ve harflerin altında için için yanan veya bu harfler edebiyatına dolaşmış bulunan efsunlu anlamı göreceklerdir.[48]

---

[46] Elaine Scary, *On Beauty and Being Just* (Princeton: Princeton University Press, 1999); mükemmel bir eleştirisi için bkz Robert B. Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian aftermath* (Cambridge: Cambridge University Press), 273-7.

[47] Aref Nayed, Gadamer'in "*hermeneutice sacra*'yı sadece evrensel Genel Hermenötiğin özel bir uygulaması olarak görme" arzusunu eleştirir. (http://etext.lib.virginia.edu/journals/jsrforum/nayed-princeton.pdf). Bununla beraber, kutsal ve profan hermenötik tanımının, akademik çevrelerde hemen kabul edilmesi söz konusu değil, zaten zorunlu da değil. Biz, geleneksel olarak kutsal metin sınıfına sokulmayan metinlerde de bir aşkınlık bulunma ihtimalini kabul etmedikçe bu durum böyle sürecektir.

[48] Emmanuel Levinas (çev. Gary D. Mole), *Beyond the Verse: Talmudic Reading and Lectures* (Londra: Athlone Press, 1994), 109.

Burada anlatılanı, *icaz* teorisinin derinliklerinden ayırd etmek zordur: Kur'an kendi kendini ispatlayan bir edebi, estetik argümandır. Kur'an, diksiyonunun ve meselesinin görünüşteki arkaikliğine rağmen, bugünkü okuyucularına da meydan okumayı sürdürür. Bu anakronik uçurum, onun stil ile konunun ani değişimi ve harfleri arasındaki üretken etkileşimine bir başka münbit boyut ekler. Konuşan mucize, güzelliğinin engeli sayesinde, hâlâ konuşmaya devam ediyor.[49]

Bir Epistemoloji olarak Kur'ânî Muhakeme: İki Örnek

> Eğer onlar, Tevrat'ı, İncil'i ve kendilerine indirileni gereğince uygulasalardı, hem üstlerindeki, hem de ayaklarının altındaki (nimetlerden bol bol) yerlerdi. (Kur'an 5:65-6)

Ortaçağ'da bu ayet, farklı ama geçerli şekillerde tefsir edilmiştir. Tevrat'ı ve İncil'i "gereğince uygulamak" nasıl olacaktır? Tanrı'nın o kitapların içinde ortaya konan antlaşmasına sadık olmakla. Böylesi bir sadakat, Tanrı'nın Yahudi olmayan bir peygamberi gönderme ihtimaline de açık olmayı içinde barındırır. Bir başka anlamda bu gereğince uygulama fiili, kutsal metinlerin içerdiği emirleri ve şeriatı yerine getirmekle hasıl olacaktır. Üçüncü olarak ise, bunun anlamı, Hıristiyanların ve Yahudilerin, riayet edememekten endişe duymak suretiyle "gözlerinin önündeki" kutsal metinlere sıkı sıkıya yapışmalarıdır. "Kendilerine indirilen" sözü ile kastedilen, Kur'an veya Danyal peygamber gibi nebilerin kitaplarıdır. Bunlar, bu ayete, Ortaçağ'da yaşamış önde gelen bir Eşari alimi olan Fahreddin Razi'nin (ö. 1209) verdiği düz manalardır.[50] Kutsal Metin Muhakemesi muhtemelen bu manaları kayda geçirecek ve sonrasında öngörülemez yollar vası-

[49] Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan, 2003), 279-2.

[50] Fahreddin-Razi, *Mefatihü'l-Gayb* (Kahire: al-Matba'a al-Misriyya, 1933), XII, 46.

tasıyla, kutsal metinlerin gereğince uygulanmasının neticeleri üzerine kafa yoracaktır. Bu neticeler belki arzi, belki semavi refahtır. Kutsal metnin, tadı (Latinlerin ifadesiyle) bir *palatum cordis* vasıtasıyla çıkarılacak olan bir ziyafete benzetilmesi[51]; kutsal metinlere sadakatin insanı dünya ile arş-ı âla arasında bir yere koyduğunu ima eder (ayet "onlar arasında ılımlı bir grup da vardır" diye devam eder). Genel bir zenginleşme ve metnin doğurganlığına saygı hissine rağmen, herhangi bir karara varılmayacaktır. Bununla birlikte, bahsi geçen metnin, ilahi ihsanın kefili ve kaynağı olan kutsal metni tanıttığı hususunda bir fikir birliğine varılacaktır.

> Kur'ân okunduğu zaman, onu dikkatle ve sessizce dinleyin, umulur ki, rahmete nâil olursunuz. (Kur'an 7:204)

Burada Razi tarafından kayda geçirilen düz anlam, emir kipine odaklanır ve "umulur ki" ifadesinden, burada hitab edilenlerin hem müminleri hem de kafirleri kapsadığı sonucu çıkarılır.[52] İsmail Bursevi (ö. 1725) tasavvufi tefsirinde Razi'nin okumasını doğrulamakla birlikte, kutsal metin okumasının bir rahmet kaynağı olduğu yorumunu da ekler. İslami ibadetin özünü, beş vakit namaz teşkil eder; namazın özünü ise Kur'an kıraati.[53] Bursevi'ye göre "dikkatle" ile kastedilen duyuların etkin hale getirilmesi, sessizce dinleme ile kastedilen ise, kişinin okunanı "iç kulağı" ile değerlendirmesidir. Bu Kayserî'nin şemasındaki *batın* değil, *matla'*dır, yani "doğan yer". Bu bağlamda Bursevi bir diğer kutsal metne, bir hadise de yer veriyor. Bu hadiste Allah şöyle buyurmakta: "Ben kulumu sevdiğim vakit [...] onun işittiği kulağı

---

[51] Bkz hadis "Kur'an Allah'ın verdiği ziyafettir" (Ebu Davud, Feza'ilü'l-Kuran, 1). Hıristiyanlıkta kutsal metinlerin "yenmesi" için bkz Peter Norton DJ, "Lectio Vere Divina: St Bernard and the Bible," Monastic *Studies* 3 (1965), 165-81, özellikle ss. 174-5

[52] Razi, *Mefatih*, XV, 102-5

[53] İsmail Hakkı Bursevi, *Tefsir Ruhü'l-Beyan* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1389/1970), III, 303. Hadis Buhari'de geçer, Rikak, 38.

olurum". Buradan hareketle Bursevi şöyle der: "Kim Kur'an'ı, kendini Var Edenin kulağı ile dinlerse, onun kıraatini gerçekten duymuş olur". Bursevi sonrasında Molla Cami'den (ö. 1492) bir beyit yazar:

> Kur'an'dan bir harf bile anlamamanda şaşılacak bir şey yok;
> Şaşılacak olan, senin gözünün O'nun cömertlik güneşine kör kalabilişi.[54]

Bu şekil bir tefsire de saygı gösterecek olan KMM semineri, diğer kutsal kaynakları da göreve çağıracaktır; söz gelimi Kur'an'ın "indirilişinden" bahsederken "şifa ve rahmet kaynağı" demesi gibi (17:82). İbadetin kurtarıcı meyvesi olan rahmet hakkındaki bir müzakere, "indiriliş" bağlamında yağmur metaforunu (ki bazı İslam dillerinde yağmura zaten rahmet adı verilir) ve dünyanın "şifa bulması" metaforlarını da içerecektir. Son olarak konuşmalar, bu metinlerin açık soteriyolojik ve epistemolojik niyeti üzerine eğilebilir. Bu kutsal metinler, kıraat edilmeleri ve dinlenmeleri vasıtasıyla ruha doğan bir kutsal bilgi kaynağını tedarik ettikleri iddiasında mı bulunmaktadırlar? Bu akıl üstü bir iddiadır ama teolojik olarak inkar da edilemez. Eğer öyleyse, bu sadece bir başka özel *fides ex auditu* (kelamın *sem'iyyatı*) mudur, yoksa Gadamer'in üzerine çalıştığı "hermenötik ontoloji"ye benzer bir şey midir (veya yoksa ona sadece belirsizlik ısrarı hususunda mı benzemektedir)? Metni muhafaza etme mucizesi, tıpkı Müslümanlar arasında yaygın bir efsanede olduğu gibi (buna göre Musa, emirlerin bulunduğu levhâları ancak Allah'ın ismini yardıma çağırınca kaldırabilmiştir) onun harici kaynağını mı gösterir?[55] Ya seminer boyunca, karmaşık duygular içindeki üç farklı cemaatin tattığı metinlerin hasıl ettiği arkadaşlık sezgisini

[54] Bursevi, 305.

[55] Al-Rabghuzi, *The Stories of the Prophets: qisas al-Anbiya', an Eastern Turkish Version*, ed. H.E. Boeschoten, M. Vandamm ans S. Tezcan (Leiden, New York ve Köln, 1995), II, 347.

nereye koymalıyız? Ortak paydanın, çoğunlukla dini sınırlara teğet geçen bu yeni arkadaşlığında, aşkın bir yön bulabilir miyiz?[56] Hiçbir şey ispatlanmaya çalışılmıyor, fakat kişinin kendi cemaati içinde yürüteceği ileriki çalışmalar için bir bağlam ve enerji sağlanıyor.

[56] Böylesi bir seminer şu hadisi düşünmemizi sağlayabilir: "Benim sevgim, birbirini Benim rızam için sevenlere gelmek zorundadır" (Muwatta', Shi'r, 16).

6

Gazap Üzümlerini Ezmek

Tüm dünya dinlerince öngörülmüş olan ve Abdülvedud Şelebi'nin "manevi entropi" adını verdiği yozlaşma süreci kendini, hem bizi öfkelendiren gerçekler ile hem de bir duygu olarak öfkenin sistematik biçimde kötüye kullanımıyla belli eder.[1] Dünyadaki iğrençliklerin ve fahişelerin anası Büyük Babil ortaya çıkacaksa eğer, erdemli insanlar ona öfke duymaktan geri kalabilirler mi? Gerçek din, Yaradan'a saygısızlık ve kibrin iktidarı karşısında duyulan öfkeye daima izin vermek zorundadır. Bununla birlikte gene daima, ümitsizlik veya gözü dönmüşlük neticesi ortaya çıkan öfkeye karşı da tetikte olmalıdır; çünkü böylesi bir öfkenin içinde, Allah'a ve O'nun tasarruflarına karşı bir öfke gizlenmiştir. İçinde yaşadığımız zamana yabancı kalışımız; mutlaka ve acilen dünyeviliğe de yabancılaşmamız ile ika-

[1] Nihai yozlaşma öngörüsü neredeyse evrenseldir. Söz gelimi bkz Whithall N. Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom* (Cambridge, 1991), 464-474.

me edilmelidir; yoksa ahir zamanın bir başka işareti haline gelmekten kurtulamayız.

Doğru öfke ile şeytani öfkeyi ayırd etmek pek ince bir iştir. Geleneksel bir mümin, deli zannedilecek denli gazaba gelebilir; ama sadece ve sadece Allah hesabına. O asla kendi hesabına sinirlenmez; ki bu zaten peygamberlerin sahip olduğu bir özelliktir. Peygamberi taklit eden bir mümin, insani yanlışların sebep olduğu ıstıraba ve o yanlışların kendilerine tutkuyla cevap vermeli; fakat Allah'ın kudretine itimadını da kavi tutmalıdır. Gazabın hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunun idraki, imanın bir neticesi olarak ortaya çıkar. İnsanın kötülüğüne öfke besleyen bu yakin, onun kontrolünü de sağlayan şeydir.

Kutlu peygamber bu dengenin zamanlar üstü bir modelini sunuyor. Kendi halkına yapılan eziyeti gören ve bu eziyetten payına düşeni de alan peygamberi; zayıfların ve yetimlerin ıstırabı ile güçlü ve zenginlerin kendini beğenmişliği kızdırıyordu. Diğer peygamberler de bu konuda farklı değillerdi. İsraillileri Altın Buzağıya ibadet etmeye başlamış bulunca (Kur'an 20:86), Hz. Musa çileden çıkmıştı. Hz İsa'yı da, boşanmalarını yasakladığı Farisiler'in tutumu sinirlendirmişti (Markos 10, 5-12). Onları "engerekler soyu" (Matta 12:34) ve ikiyüzlüler (Matta 15:7) diye çağıracaktı. Öfkesi onu, para bozanları, ipten bir kamçı ile Tapınaktan kovmaya (Yuhanna 2:15-17) sevk edecekti. Hatem'ül-enbiya da, kendi halkının zorbalıklarına karşı feryat edecek ve diğer peygamberlerin geleneğini takip ederek şöyle diyecekti: "Ben sadece bir insanım, insanlar gibi memnun olur, insanlar gibi kızarım"[2] Hiç şüphe yok ki öfke de peygamberliğin bir parçasını oluşturur. Fakat elbette Allah'a itaat, onun temel özelliğinin hilm olmasını sağlar. Öfkenin klasik ele alınış biçimlerinde, öncelikle doğru öfke örneklerine yer verilir, sonrasında ise sünnette çok daha merkezi bir yer işgal etmelerinden dolayı, peygamberin şefkatine ve sabrına odaklanılırdı. İşte bu yüzden, o her ne kadar

[2] Buhari ve Müslim

Allah'a itaatin bir nişanı olabilirse de, bu konu hakkındaki hadislerin büyük çoğunluğunda öfke yerilir. Allah'ın öfkesinin nasıl önleneceği sorulduğunda o "kendi öfkeni yut"[3] demiştir. Gene bir defasında şöyle der:

> Öfke Ademoğlunun kalbindeki kızgın kırmızı bir kordur. Kızarmış gözlerini ve şişmiş boynunu görmüyor musunuz? Kim kendinde bunları fark ederse yere uzanmalıdır.[4]
>
> Öfke şeytandandır ve şeytan ateşten yaratılmıştır. Madem ki ateşi ancak su söndürür, sizden de biri öfkelenince abdest alsın.[5]

Bununla birlikte peygamberî öğreti Stoik bir duygusal soğukluk, bir robotlaşma da değildir. O, duygularını kindar nefsin değil, Allah'ın rızasına uygun kullanmak anlamına gelir. Peygamberin "öfkelenme" *(la tağdab)* emrini yorumlarken, bu emir şöyle açıklanır: "Öfkene göre hareket etme. Burada öfkenin kendisine atıf yapılmıyor, çünkü o insan tabiatının bir parçasıdır."[6] Eğer bir kimsenin öfkesi rıza-yı İlahi'ye uygun ise, onun bu öfkesi neticesi yapacağı şey de şeriata uygun olmalıdır. Öfke bize, harekete geçmemiz gerektiğini hatırlatabilir, ama asla doğru bir hareketin yönlendirici saiki veya meşruiyet kaynağı olamaz.

İşte bu sebepten Kur'an: "Onlar ... kızdıkları zaman da affederler" (42:37) ve "Onlar ... öfkelerini yutarlar, insanları affederler. Allah iyilik edenleri sever." (3:134) buyurmaktadır. Bu son ayette geçen iyilik edenler ifadesinin Arapçası *muhsinun*'dur;

---

[3] 'Ali b. Ebu Bekr el-Heysemi, *Mecma'u'z-Zevaid,* (Kahire, 1352), VIII.69 (İbn Hanbel'in Müsned'inden)

[4] İbn Hanbel, *Müsned*

[5] İbn Hanbel, *Müsned.* Bir defasında Muaviye minberden indi, gusül abdesti alıp döndü, sonrasında da bu hadisi okuyarak hutbesini tamamladı. (Ebu Nu'ayın el-Isfahani, *Hilyetü'l-Evliya,* Kahire, 1351-7/1932-8, 2:130)

[6] Nevevi, *Şerhu'l-Erbaîn,* Louis Pouzet'nin takdimiyle *Une Herméneutique de la tradition islamique: La Commentaire des Arba'un al-Nawawiya de Muhyi al-Din Yahya al-Nawawi (m. 676/1277),* (Beyrut, 1982), 36.

yani manevi kemale ulaşmış kişiler. Bunlar, nafilelerle ilgili şu meşhur hadiste, Allah ile sevgi ilişkisi içinde tarif edilirler:

> "Kulum nafilelerle de Bana yaklaşmaya devam eder; nihayet, Ben onu severim. Onu sevince de işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden birşey isterse veririm, Bana sığınırsa onu korurum. Benden zafer talep etti mi onu ona mutlaka bahşederim."[7]

Bu Allah dostunun, yani velinin makamıdır. O gerçek halifedir, O'nun "temsilcisi"dir ve kendisine "tüm isimlerin öğretildiği" kişidir. Bu Ademvari ideal kişi, gazabın önemini göz ardı etmez; fakat hakiki ve sahte öfkeler arasında bir ayrım gözetir. Halife olarak o, Allah'ın kemali kaynaklı nitelikleri yansıtır. Öfke de bunlardan bir tanesidir. Peygamberî metinler, zaman zaman, ilahi öfkenin dilini kullanırlar. Allah'a yakın olanlar da bu dilden nasiplerini alırlar. Nifferi'nin Rabb'inin veliye dediği gibi: Eğer seni halifem olarak atarsam, senin gazabını benim gazabımdan yapacağım."[8] Nefsin öfkesi, tüm diğerlerinin nişanıdır.

Bir şeyin ayırdına varmak önemlidir: Kur'an'da Allah, Kitab-ı Mukaddes'teki durumun aksine, çoğunlukla öfkeli değildir. Bunun nedeni belki de, Kur'an'da Allah'a, Kitab-ı Mukaddes'in pek çok yerinde rastlanılan derecede antropomorfik atıfların yapılmamasıdır. Tevrat, Allah'ın gazabıyla (qasap) ilgili, neredeyse dört yüz açık atıfa sahiptir. İncil'de ise bu sayı otuzdur. Buna karşın Kur'an'da, aynı kökten gelen *gadab* kelimesi sadece on sekiz defa yer alır. Üstelik, anlatım sanatlarıyla alakalı tekrarlar dahil edilmediğinde, bu sayı daha da düşer. Kur'an'da rahmete (*rahma*) yapılan atıf sayısı ise iki yüz otuz üçdür. Kur'an'da, Kitab-ı Mukaddes'te Allah'ın öfkesinin anlatıldığı uzun bölümler (otuz üç mezmur veya Pavlus'un Hz. İsa'nın insanlığın günahları

---

[7] Buhari. Çeviri ve yorumlar hakkında bkz. Abdal Hakim Murad (çev.), *Selection from the Fath al-Bari* (Bartlow, 1421/2000)

[8] Nifferi, *el-Mevâkıf*, ed. A. J. Arberry (Londra ve Kahire, 1934/5), 8 (Arapça)

için acı çektiğini kabul etmeyenlere Allah'ın gazabını hatırlattığı yerler gibi[9]) paragraflara rastlanmaz. Elbette cezalandırmayla ilgili kıssalar vardır; fakat bunları, Kitab-ı Mukaddes'teki gibi, Allah'ın gazabı hakkında uzun tefekkürler takip etmez. Üstelik bunlar, kelamcıların da gösterdiği üzere, Allah'ın elçilerinin şefkatli tebliğine kafa tutmanın neticesini hatırlatmakla vazifelidirler. Kur'an perspektifinden bakınca, Müslüman velinin hareketlerine, "Allah için öfkelenmenin" caiz oluşuna rağmen, hilim ve şefkat egemendir. Ondan Allah'ın öfkesini tasdik etmesi istendiğinde de asla kapris göstermez. İbrani peygamberlerin kıssalarının Kitab-ı Mukaddes'teki ve Kur'an'daki anlatımları arasında en bariz farklılıklardan bir tanesi de *herem*'dir. Kur'an'da, Kitab-ı Mukaddes'te geçen, Yahudi olmayan halkların Allah'ın emriyle imha edilmesine dair hiç bir ibare bulunmaz.[10]

Mesela el-Gadban (Öfkeli), Allah'ın isimlerinden birisi olmadığı gibi, Allah'ın isimlerinden hadislerde geçen yüzlercesinin arasında da yer almaz. Hürriyet getirenler olarak Peygamber ve takipçileri, her çağda, adaletsizliğe ve zulme karşı Allah'ın öfkesini paylaşmışlarsa da; öfkenin vazifelerindeki rolü, son derece sınırlı kalmıştır. O, herşeyden önce, "alemlere rahmet"tir (21:107).

İnsanın öfkesi ya ilahi ve peygamberîdir; ki bu halde o, Allah'ın hükmüne boyun eğer, yahut da şeytanidir. Bu sonuncusunun şeytani olması, burada Allah'ın takdirine isyan söz konusu olduğu içindir. İbrahim Hakkı'nın dediği gibi:

---

[9] Romalılar 9:19-29. Bkz Luke T. Johnson, "The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic", *Journal of Biblical Literature* 108/iii (1989), 419-41.

[10] Kutsal İmhalar için bkz Gerd Lüdemann, *The Unholy in Holy Scripture* (Londra: SCM, 1998). Yakın zaman önce, Mattias Beier, *A Violent God-Image* (2003) adlı kitabında, Kitab-ı Mukaddes'te geçen Tanrı imajlarının, Hıristiyanlık tarihindeki öfke ve şiddete nasıl etki ettiğini belgeledi. Özellikle Kitab-ı Mukaddes'in son kitabı olan *Vahiy Kitabı* hakkında yazdıkları son derece bilgilendirici.

Hak şerleri hayr eyler
Zannetme ki gayr eyler
Ârif anı seyr eyler
Allah görelim neyler
Neylerse güzel eyler

Sen, Hakk'a tevekkül kıl
Teslim ol ve rahat bul
Her işine razı ol
Allah görelim neyler
Neylerse güzel eyler

Deme şu niçin şöyle
Yerindedir ol öyle
Bak sonuna, seyr eyle
Allah görelim neyler
Neylerse güzel eyler[11]

Bu Mir Valiuddin'in "emanetin iadesi" adını verdiği haldir.[12] Öfke, bir de Allah'a yöneltilmiş ise, ölümcül bir günah haline gelir. İslam'ın monoteistik vizyonuna göre, esbabı da yazanın Allah olduğuna iman edilir. Bu yüzden en tehlikeli şirklerden birisi, şirkü'l-esbabdır, yani esbabı bir vasıta olarak değil de şeylerin var oluşunun gerçek nedeni bilmektir. İslam'a göre her şey gibi esbab da, O'nun emrine amadedir. Bu tevekkül, vahyedilmiş ahlakın da temelini oluşturur. Bu fazilet, şüphesiz, tevhidin bir neticesidir. Ahzab suresinde (38-39. ayetler) peygambere, üstüne yüklenmiş sorumlulukların devasalığına rağmen bir darlık ve endişe hissetmeyeceği söylenir.

[11] Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Divan*, ed. Numan Küleçi (Erzurum, 1997), 123.
[12] Mir Valiuddin "The way to control anger – the Qur'anic approach", *Islamic Culture* 46 (1972), 63-73, s. 68.

Eyüb figürü, bu iki vizyon arasındaki farkları çok iyi ortaya koyar. Tevrat'ta geçen Eyüb, Allah ile tartışır ve hiç doğmamış olmayı ister; oysa ki Kur'an'daki versiyonu onurlu bir teslimiyeti ve kabullenişi anlatır. Bu son versiyonda Eyüb, eziyet çektiğini onaylamakla birlikte, Allah'ın kaderini sorgulamaz: "Eyyûb da: "Başıma bir bela geldi, (sana sığındım), sen merhametlilerin en merhametlisisin" diye Rabbine nida etti." (21:83). Bu tarz bir teslimiyet (islam) akla hayale gelmez meyveleri netice verir. İlahi rızanın bir nişanı olarak topraktan mucizevi bir şekilde şifa veren bir su çıkar ve büyük bir yandaş topluluğuna sahip olur. "Doğrusu biz onu sabırlı bulduk. O ne güzel kul! O hakikaten daima Allah'a yönelmektedir." (38:44)

Türk teolog İsra Yazıcıoğlu, şu kısa paragrafta, İslam'ın "şer problemi"ne verdiği cevabın özünü bulur. Yazıcıoğlu, Said Nursi'nin terzi örneğini hatırlatır. Terzi, kendisine modellik eden bir fakir kişinin üstünden, kendi giydirdiği çok güzel bazı kıyafetleri çıkarmaktadır, ta ki yerlerine yenisini giydirsin. Fakir model ise bu durumdan şikayet eder. Nursi devamında şu yorumu getirir:

> İşte onun gibi Sâni'-i Zülcelâl, Fâtır-ı Bîmisâl; zîhayata göz, kulak, akıl, kalb gibi havas ve letâif ile murassa olarak giydirdiği vücud gömleğini Esmâ-i hüsnânın nakışlarını göstermek için çok hâlât içinde çevirir, çok vaziyetlerde değiştirir. Elemler, musibetler nev'inde olan keyfiyat; Bâzı Esmâsının ahkâmını göstermek için lemaât-ı hikmet içinde bâzı şuaat-ı rahmet ve o şuâât-ı rahmet içinde lâtif güzellikler vardır.

Yazıcıoğlu şu sonuca varır: "Böylece, felaketler de dahil insanın başına, gelen herşey, İlahi sanatı bilinir kılma amacına hizmet eder."[13]

[13] İsra Ümeyye Yazıcıoğlu, "Affliction, Patience and Prayer: Reading Job (P) in the Qur'an," *Journal of Scriptural Reasoning*, 4/1 (Temmuz 2004); ejsr.lib.Virginia.EDU/journals/ssr/issues/volume4/number1/ssr04-01-e01.html

Eyüb Allah'a şikayette bulunabilir, zaten aksi halde dua ve ibadet vücut bulmazdı; fakat O'nu sorgulayamaz veya O'nun verdiği hükme öfkelenemez. Medyen'in kapılarında yoksul bir biçimde dikilen Musa gibi der: "Rabbim! Doğrusu bana indireceğin her hayra muhtacım." (28:24) Bu sözleri takiben o, peygamber otağından gelen beklenmedik bir himayeye ve kutlu bir evliliğe mazhar olacaktır. Son peygamber de, hem gerçek insani acıları tatmak, hem de Allah'ın takdirini tam bir güven ve umut ile karşılamak suretiyle, bu peygamberî temayı devam ettirmiştir. O, Taif halkı tarafından reddedilip, bir de üstüne taşa tutulduğunda, tek başına yol kenarındaki bir ağaca sığınmış ve orada şöyle dua etmişti:

> Ey Allahım! Senin huzurunda çaresizliğimi ve halkın nazarında kıymetsizliğimi şikayet ediyorum. Ey merhametlilerin en merhametlisi, Sen mustazafların Rabbisin. Benim Rabbim Sensin. Beni kimlerin eline bırakıyorsun? Bana bu kadar sert davranan insanların eline mi bırakıyorsun, üzerime çullanan bir düşmana mı? Eğer sen benden dargın değilsen, ben bu musibetlere aldırmam. Fakat eğer tarafından bana bir afiyet nasib olursa daha rahatlayacağım."[14]

Peygamberin tevekkülü, onun insanlığından bir şey eksiltmez. O soğuk ve duygusuz biri değildir. Tam aksine, duası son derece insanidir ve acısı gerçektir. Bu acının neden vaki olduğunu, bazen biz anlayamayız; ama bu Allah'ın takdiridir. Allah'ı tevhid eden bir mümin sadece O'nun rızasını kazanmak için ibadet eder ve Allah katından bir yardımın da bu rızaya eşlik edeceğini ümid eder. Ancak, eğer bu teolojik şartlar gerçekleşmiş ise, Allah'ın takdirine karşı nefsî bir öfke duyulmadan, baskıcılara karşı haklı bir öfke hissedilebilir. Kişisel veya siyasi aşağılanmalardan dolayı hissedilen hiddet, cahiliyenin yoludur ve tevhid bunlardan berîdir.

---

[14] Martin Lings, *Muhammad: His Life based on the Earliest Sources* (Londra: Allen and Unwin, 1983), 98-9.

Kişisel acı elbette ki can yakar, ama Allah dostları için, sevdiklerinin acısına şahit olmak çok daha yakıcıdır. Kur'an'daki İbrahim kıssasında, peygamber kendi ölümü ile test edilmez; onun sınavı çok daha çetin olacaktır: Çocuğunu öldürme kararı. Allah'ın hikmetine sonsuz itimadına binaen bu çetin sınavı kabul ettiğinde ise, onun önünde yeni ve umulmadık bir kapı açılıverir; ve böylece bu çocuk, kendi soyundan gelecek sayısız peygamberin atası olur. İslam peygamberinin de hayatında benzer bir acıyı müşahede ediyoruz. Onun da oğlu (ki adı simetrik biçimde İbrahim konmuştur) daha bebekken vefat edecektir. Ölmüş çocuğu kucağına aldığında, kederlidir. Ve şöyle der:

> Göz yaşarır, kalb mahzun olur. Ama biz Allah'ın rızasına uygun olmayan bir söz söylemeyiz. Ey İbrahim, senin ölümün sebebiyle mahzunuz, kederliyiz.[15]

Bir hadiste şöyle denir: "İnsanların en çok musibete uğrayanları peygamberlerdir; sonra derecelerine göre (veliler, salihler) gelir."[16] İslam peygamberi de, daveti ve hicreti esnasında büyük sıkıntılara göğüs germiştir. Yaşadıkları çoğu zaman sadece kendisini değil, sevdiklerini de tehlikeyle burun buruna getirmiştir. Nihayetinde Allah'ın ona ihsan ettiği zafere rağmen o, seçkin, fakir ve çileli bir kul olarak kaldı. Peygamberî perspektiften bakılırsa eğer, çekilen çile, Allah'ın ihsan kapısında sabırla bekleme fırsatı olarak anlaşılmalıdır. Ensari'nin dediği gibi: "Biz Sizin acılarınızın ganimetinde çiçek açtık."[17] Bunların gelip geçiciliğinden dem vurulacak ama aynı zamanda onlar derinlemesine kabul edilecektir; çünkü "Hindiba acıdır ama gene de bahçeden bir parçadır."[18] Bu mistik erdem, velinin, Allah'ın takdirini, yani ka-

---

[15] Lings, 325.

[16] Buhari, Merdâ, 3.

[17] Hâce Abdullah Ensari, *Münacat,* in İbn Ataullah, *The Book of Wisdom, Khwaja Abdullah Ansari, Intimate Conversation,* Victor Danner'in *Book of Wisdom*'ı ile Wheeler M. Thackston'un *Intimate Coversations*'ının giriş, çeviri ve notları, (Londra, 1979), 195.

[18] A.g.e. 207.

zayı, "acısıyla tatlısıyla"[19] kabullenmeyi içselleştirdiğini ima eder. Her hastalık Şafi'nin kendisinden gelmektedir. Bu durumda öfkelenmek ancak insanın bencilliğiyle irtibatlandırılabilir. Bencillik ise şeytanın ateşindendir ve hem insanlığa hem de kendi ruhlarımıza zulümden başka verecek bir şeyi de yoktur. Son peygamberin acıları ve dünyadan eteğini çekerek yaşaması hususunda bir nebze tefekkür ettiğimizde, bizi arındıracak şeyin nefsimizi sıfırlamak olduğu açığa çıkar. Hacı Bayram Veli'nin deyişiyle:

El-fakru Fahri, El-fakru Fahri;
Dimedi mi ol alemler fahri?
Fakrını zikrin, fakrını zikrin.
Mahv ü fenada buldu bu gönlüm.[20]

Şeyh Abdülkadir Geylani, Allah'a karşı duyulan her öfke için tövbe etmenin gerekliliği hususunda tutkuyla yazar. O'nun takdirini değiştirebileceğimizi hayal etmek yerine; mahrumiyetimiz içinde bir fırsatı, bir dinginliği, sabrı, hoşnutluğu ve O'nun emirlerine itaati bulmalıyız. "Yaptıklarından dolayı Allah'a buğzetmekten ve O'nu suçlamaktan vazgeç. Çünkü suçsuz yere kimseye ceza verilmez. Allah (c.c.) ezelde tekti. Hiçbir şey yokken O vardı. Varlığı yarattı, yarar ve zararlarını da yarattı. Bunların ne zaman başlayacağını, ne zaman son bulacağını da belirledi. Allah yaptıklarında hikmet sahibidir. Yaptığını sağlam ve eksiksiz yapar. Onun fiillerinde hiçbir çelişki olmaz. Boş, amaçsız iş yapmaz. Oyun ve eğlence olsun diye bir şey yaratmaz. O'nun hakkında eksiklik olmaz ve fiillerinde kınanmaz. Bizler O'na teslimiyetimizi sürdüreceğiz, tıpkı bakıcısının kollarındaki bir bebek gibi olacağız veya oyuncuya itaat eden bir top gibi. Ve bileceğiz ki

[19] Bu standart formül bir hadis kaynaklıdır (İbn Mace, Muqaddima, 10)
[20] Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı, Soyu, Vakfı. Cilt II: Belgeler* (Ankara 1983), 228.

O isterse geceyi bitirir ve yeni bir günü getirir; kışı sona erdirir ve baharı halk ediverir.[21]

Peygamberî sabrın neticesi, velayetin tasdik edilmesidir. Nafileler hadisinde bu aşkın doğrulanması olarak anlaşılır. İnsanlığın Eyüp'ün yüklerini taşıma ve olumsuzluklara dayanma kapasitesi, içinde yaşadığımız zevke endeksli yavan kültür sebebiyle dramatik biçimde azalmış bulunuyor. Bu yüzden, bir zamanlar ulaşılan makamlara artık o sıklıkla ulaşılması mümkün olmuyor. Hem modern hem de geleneksel insanlarda ortaya çıkan cinnet hali, toplama kamplarının kurulmasına veya Bosna'da etnik temizliğe girişilmesine veya uçakların gökdelenlere çarptırılmasına neden olacak bir patolojik öfkeye sebep olabiliyor. Makinalarımız büyüdükçe, biz küçülüyoruz; ilişkilerimizi maddi başarılar ve kullanılan haklar çerçevesinde tanımladıkça, tatminsizliğimiz artıyor; dinlerin artan çakışması, kutsal ilişkinin metodlarında herhangi bir ilerleme sağladığında, panikliyoruz. Öfke, zamanımızın olmazsa olmazı. Eğlence sektörünün onu dağıtmak için veya onun yönünü ekranlardaki kötü adamlara ve rakip futbol takımlarına yöneltmek için elinden geleni yapmasına rağmen, bu böyle. Bu durum, modernitenin gerçek atası olan eski Roma'nın istikrarının garantisi kabul edilen *panem et circenses* (ekmek ve sirk gösterileri) hilesinin aynısı. Çoğu insan için arınma, son perde inmeden ulaşılabilecek bir şeydir; diğerleri ise bunu, sahte bir çözüm olarak tanımlarlar. Onlara göre gerçek çözüm bu dünyada mevcut değildir: Gençliğin bozulması, Prozac bağımlılığının alıp başını gitmesi ve dini tutuculuk, bu halin üç inatçı semptomudur sadece.

Peygamberî dinin bu öfkeyi yatıştırmak için sunduğu reçete, onu yok etmek değil, onu ilahi kökenine geri çevirmektir. Şehrin anomisine sert eleştiriler getiren İskoçyalı Müslüman şair Yahya Parkinson'un (ö. 1918) şu dizelerine bakın:

---

[21] Abdülkadir Geylani, *Fütuhu'l-Gayb* (Kahire, 1330), 78-82 (makal 34).

Soluk benizli adamlar ve hasta görünümlü kadınlar,
Azgın nehir sularında,
Nehrin insafına kalmış, sürükleniyorlar.
Kah girdaba kapılmaktalar,
Kah dev dalgaları aşmakta;
Tüm bu didinme, tüm bu çabalama,
Önlerindeki kaderden kaçabilmek uğruna.
Fahişelik utanmazca kol geziyor;
Kadınlık paçavralar içinde,
Pespayeler kaldırımın üstünde
Sefahete meyilli ve zil zurna sarhoş
Zevksiz ve kendinden geçmiş
Yüzü ve şekli insanlıktan çıkmış.
Ahbabları yanlarından geçerken
Umursamaz gözlerini başka yöne devirir,
Çok nadiren yardım eli uzanır
Düşüşlerini durdurmak için.
Ne halden anlar bir söz,
Ne merhamet dilenenleri dinleyen bulunur;
Binlerce adam ölmektedir, ki onlar,
Sosyal girdaba kapılmış sürüklenir
Şehvet ve tutku cehenneminin dibine doğru.
Bu insanların sırtındaki
Bu sefalet, bu ıstırap nedendir?
Bu çığlığın, ümitsizliğin sebebi nedir?
Doğanın nimetleri artık,
Yayılmıyor mu yeryüzü boyunca, ferahfeza;
Toplananlar için çeşit çeşit yiyeceği
Dağıtmıyor mu artık onun cömert eli?
Neden insanlar kardeşlerini ezmek, çiğnemek zorundalar
Sanki mağlup düşman torpaklarından
Geçen bir orduymuşçasına?[22]

[22] *The Crescent* xvi, 229.

Bu muhtemelen, Allah'ın gazabıyla uyum içindeki peygamberî bir öfkenin dışavurumudur. Şiir, bizim doğaya yabancılaşmamıza bir çözüm önerisi getirerek devam eder. Kendi vücudumuzla ve Allah'ın yaratışındaki cemal ve celal ile barıştığımız zaman; modernliğin şartlarından ve bu şartların getirdiği öfkeden şifa bulacağız. Her zorluğun içinde mutlaka bir güzelliğin saklı olduğunun; Allah'ın öfkesinin her defasında adalete veya bağışlamaya dönüştüğünün farkına varacağız. Bu durumda yapılan hareket Allah aşkının aynıdır ve Allah'ın kudretinin eş zamanlı idrakidir. Siyasi ve cismani nefsimizle girişeceğimiz hakiki bir mücadele, gerçek halifelerin nişanını bizde de ortaya çıkaracaktır.

> Sadece onlar,
> Bu acı ve işçi sınıfındaki
> Tüm din kardeşleri için,
> Ve Yeryüzünün üstünde
> Hareket eden her yaratık için
> Kalplerinde sevgi olanlar,
> Doğru yoldalar.[23]

Parkinson, gerçek öfkenin de bir çeşit sevgi olduğunu ima eder. Çünkü böylesi bir öfkenin kaynağı, "kendisine şefkati yazmış olan" Allah'tır. O aynı zamanda, yaratılışla tam irtibata geçerek insanın nefsine galebe çalacağını söyler. Ne özgürce salınan ne de tamamen doğaya mahkum olan yarı bağımsız, Parnassian birey, modern öfkenin vazgeçilmezidir. Bunun tatmin edilmesi için, onun tekrar toprağa bağlanmasına, bir ulusal mit ile irtibatlandırılmasına veya Aydınlanma (ki ancak varoluşsal bir protesto olan sınırsız cinsellik perspektifinden tam olarak anlaşılabilir) ile başlayan sefahat hikayesinde ona bir rol verilmesine çabalandı. Michel Houellebecq'in *Platform* adlı hikayesi, teknik anlamda

[23] İdem.

son derece ilerlemiş Paris toplumunun 1990'lardaki umursamazlığını anlatır. Bir dizi sembolik karşılaşma ile, önüne gelenle beraber olmanın, alternatif yaşam tarzını temsil eden İslam'a üstünlüğü vurgulanır.[24] Fakat onun reddettiği İslam, öfkesiyle, püritenliği ile ve çevresel umursamazlığıyla, Kutub'un Batılılaştırılmış bir versiyonudur. Oysa ki geleneğin İslam'ının (mesela Parkinson'un kabul ettiği İslam'ın), Hıristiyanlığın aksine, seksin veya savaşın kendisi ile bir sorunu yoktur. Sadece bunların Allah'ın takdirine uyumlu olmaları, O'na isyankar olmamaları ile ilgilenir. Houllebecq'in göremediği şey, *fütüvvet* ile Vehhabi İslam'ı arasındaki derin uçurumdur. Hatta denilebilir ki, Batı, bu ikisi arasında bir yerlerde durmaktadır. Burada yazar, tıpkı Sade gibi, ruhun sıradanlığına isyan edip bedenin içine gömülür. Oysa ki Vehhabilik örtüsünü kaldırıp da, bu özünde anti-Hıristiyan olan protestonun, İslami bir mantığının var olduğunu göremez.

Erich Fromm "iyi huylu saldırganlık" ve "kötü huylu saldırganlık" arasında ayrım yapar.[25] İyi huylu saldırganlık, haklardan mahrum edilmenin doğal cevabı olan ve bazen şiddet de içeren bir savunmadır. Kökleri içgüdülere dayanır ve insanın yaşamını sürdürmesi amacına hizmet eder. Kötü huylu saldırganlık ise, adaletsizdir, ölü sevicidir, intikama ve yıkıma iştiyak duyar. Bu tarz bir saldırganlık, bazen resmi bir ideoloji maskesini de kullanabilir. Bu, Hektor'a karşı kazandığı zafer ile, onun cansız vücudunu at arabasının arkasında sürükleyerek övünen Aşil'in öfkesidir. Bu öfke, zafer karşısında peygamberin izlediği modelin tam aksidir.

> Kan dökmedi, ceza kesmedi
> Yöneticileri hapse tıkmadı

[24] Londra 2002

[25] Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (Harmondsworth, 1977), 24, 251-4.

Affetti ve unuttu, tüm geçen acıları
Düşmanlarına dostu gibi davrandı.[26]

Kötü huylu saldırganlık "filogenetik bir program değildir ve biyolojik bir uyumla da alakası yoktur. Amaçsızdır ve şehvani bir tatmin sağlar."[27] Biz şöyle de diyebiliriz; şeytanın ilk itaatsizliğine sebep olan ateşten yapılmadır ve doğada sadece insanda görülen bir haldir. Bu hal geçmiş zamanlarda da tecrübe edilmiş olsa da, Fromm zamanımızda tehlikenin arttığına kanidir; çünkü bu saldırganlık türü, teknolojinin insanda hasıl ettiği sıkıntının, yabancılaşmanın ve marjinalleşmenin bir meyvesidir: "Falanjist motto 'Çok Yaşa Ölüm', ilerlemenin anlamının makinenin doğayı ele geçirmesi olduğu ve yaşayan kişinin makinenin bir ilavesi haline geldiği toplumun gizli prensibidir."[28]

Bu fark sayesinde, *fütüvvet* ile aşırı İslamcıları ve onların Hıristiyanlıktaki ve Hinduizmdeki ruh ikizlerini ayıran metabolik uçurumu daha iyi görebiliriz. Fütüvvet, toplumun şeriatça tanınan Beş Temel Maksadını korumak için verilen pozitif mücadele prensibinin adıdır. Bu maksadlar insan hayatını yüceltmeyi ve kutlamayı hedefler. Bu çeşit bir saldırganlık ve öfke olmasa idi; adaletsizliğe peygamberî bir karşı duruş da mümkün olamazdı. Müslümanlar işte bu öfke ile Haçlılara karşı durdular veya İngiltere'yi, 1939'da Polonya'yı işgal eden Hitler'e karşı savaş açmaya sevk eden öfke, böylesi bir öfkeydi. Bu haklı bir öfkedir (Fromm'un tabiriyle saldırganlık) ve eğer o olmasaydı dünya üzerinde adalet de var olamazdı.

Buna karşın, modern İslamcılıkta "kötü huylu saldırganlığın" kök saldığına bir delil, onun vahşi intikam hareketleridir. 1990'larda ayaklanan Cezayirli Vehhabiler, güvenlik güçlerine karşı rahat bir zafer kazanamayacaklarını anladıklarında, öfkelerini hemen kolay hedeflere doğru kaydırdılar. 1992 yılında Ce-

[26] Amherst Tyssen, "Hymn on the Capture of Mecca", *The Crescent*, xiv, 250.
[27] Fromm, 24
[28] Fromm, 32-3

zayirli İslamcıların hedeflerinin sadece yüzde onu sivillerden oluşuyordu. Bu oran altı yıl sonra yüzde doksana dayandı.[29] Üstelik, kendi cihadlarına katılmadıkları için kafir olduğuna hükmettikleri insanlara karşı uyguladıkları metodlar da, gün geçtikçe vahşileşti. Fromm'un tanımlamasıyla bu çeşit bir kafa yapısı, "yıkım tanrısına yapılan daimi bir tapınma"[30]ya benzetilebilir.

Bunun alternatifi, Kutsal Savaşa geri dönmektir. Bu tür bir savaş, Allah'ın öfkesiyle uyum içinde, kötülüğe karşı yürütülür ve aslında bir sevgi ifadesidir (bu sevgi Allah ile veli arasında bulunur). Nefse karşı yapılan cihad, bu tarz bir savaş ihtimalini, yeni şehirleşmiş radikallerin yaptığından çok daha mümkün kılar. Zaten kötü huylu saldırganlığın ortaya çıkabilmesi ancak, nefis mücadelesinin terk edilmesiyle mümkündür. Görgüsüz Arap aşk ile yücelir, tıpkı Mecnun'un Leyla'ya olan aşkı sayesinde hoş bir diksiyona ve görgüye kavuşması gibi. İbnü'd-Debbağ şöyle der: "Eğer aşk bu kadar aşağı bir kimseyi bile dönüştürebiliyorsa, tabiatları zaten erdemli olan ve nefis mücadelesini tamamlamış bulunanlara ne yapar siz düşünün."[31]

Allah'ın yaratışıyla hemhal olmadıkça ve bu yaratılışın güzelliğinin tefekkürünün bizi dönüştürmesine izin vermedikçe, aşk vücut bulmayacaktır. Bu Parkinson'un şiirinin verdiği mesajdır ama aynı zamanda Kur'an'ın bize öğrettiği bir hususdur: "Şüphesiz göklerin ve yerin yaradılışında, gecenin ve gündüzün ayrı ayrı oluşunda akıl sahipleri için ayetler vardır." (3:190). Müteaki-

---

[29] Mohammed M. Hafez, *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World* (Boulder ve Londra, 2003), 164. Bu rakamlar iyi araştırılmamış ve karanlıkta kalmış saldırıları kapsamaz; çünkü güvenlik güçlerinin de, halkı İslamcılara karşı kışkırtmak için, köy basıp katliamlar yaptığı ve suçu onların üzerine attığı bilinen bir gerçektir. GIA'nın 1993'de yayınladığı bildirisinden: "...kafir rejimin cumhurbaşkanından, ordusuna ve rejim adına çalışan son münafığına kadar tüm sembolleri hedefimizdir."

[30] Fromm, 369.

[31] Abdurrahman İbnü'd-Debbağ, *Meşariku Envari'l-Kulûb ve Mefatihi Esrari'l-Guyub* (Beyrut, 1379/1959), 105.

ben şu feryat yükselir: "Ey Rabbımız sen bunları boşuna yaratmadın." Bu şekilde, bu tefekkürün sağladığı bilginin tamlığı vurgulanır. Yaratılışın güzelliği aşk kadar dehşet; minnettarlık kadar korku da verir. Kur'anî söylem, bunların bir dengede olduğu hususunda ısrarcıdır. Modern şehir yaşamının güzellikten mahrum edilmesi, müminleri *celal*e doğru sürüklüyor. Klasik ilim anlayışının inişe geçmesi de bu duruma eklendiğinde ortaya çıkan sonuç; Müslümanlar, Hıristiyanlar veya Yahudiler arasında merhametin azalması ve hatta tamamen yok olması oluyor.

Bu evrensel çirkinlik kalpleri katılaştırıyor ve bu katılaşma da, güzelliğin idrakini daha da müşkil kılıyor. İbnü'd-Debbağ'a göre: "İnsan ruhu çiçeklerin tazeliğini ve yeşil bahçeleri seyrettiğinde mutlu olur ve eğer onlar ortadan kaldırılırsa, ruhta endişe ve sıkıntı hasıl olur. Bunun tek sebebi, Yaratıcılarının kendi kemal-i hüsnünden onlara ihsan ettiği güzelliktir."[32] Aşkın yaratılıştaki en üstün hedefi insandır ve aşkın bencil ve yasaklanmış taraflarından kendini koruyan kişi de mücahiddir. Bu sebepledir ki; bir hadiste şöyle buyurulur: "Kim aşık olur, aşkını gizler ve iffetini korur ve öylece ölürse o, şehittir."[33]

Bir başka meşhur hadiste şöyle denir: "Allah güzeldir ve güzeli sever."[34] Allah'ın veli kulu, dünya üzerindeki güzelliklerin, herkesten daha çok farkındadır ve onları Allah aşkıyla sever. Bu güzellik sevgisinin "insan kalbi üzerinde de bir etkisi mevcuttur. Bu etki kendini, incelik, saflık, hilim ve diğer tüm kamil sıfatlar ile belli eder ve o kalbi kanatlandırır."[35] Teksas'daki, Necd'deki veya Siyon'daki yobazlar ise, kabalık ve katı kalpliliğin örneklerini vermekle meşguller. Bu sebeple de onlar, velayetin tam zıt kutbunda yer alıyorlar. İnsanın güzellikten bihaber olması veya

---

[32] İbnü'd-Debbağ, 111

[33] İbnü'd-Debbağ, 120. Bu hadis için bkz. Sehavi, 658. Sehavi sadece bir tane sağlam isnad bulabilmiştir; gene de bu hadis çokça zikredilir.

[34] Müslim, İman, 147.

[35] İbnü'd-Debbağ, 105.

dinî bir bağlamda ondan bahsedildiğinde rahatsız olması için; bu dünyada çirkinlik ile bir rabıtasının olması lazım gelir. Hatta ve hatta, bu çirkinliğin (kubh) en koyu tezahürü olanlar, Deccal hakkında da bir fikir vermektedirler; çünkü onun tek gözlü oluşu, çirkinliğinden kinayedir.

Yobazlığı defedecek ve hak dine tekrar vücut verecek İslami projeler muhakkak surette güzellik aşkını da ihtiva etmek zorundadırlar. Modern şehirlerin vahşi çirkinliği, hem mimarları atayan güçlülerin kalplerindeki güzellik fakirliğini açık ediyor, hem de bu fakirliği derinleştiriyor. İğrenç gettolarda yaşayan insanlar bir yanda, zengin bile olsalar anlamsız ve rahatsız edici manzaralara güzel diyenler diğer yanda. İnsan, Hitlerizm'in başlarında, gecekonduların insanlık dışı modernliğine karşı çıkan *Goodbye to Berlin*'deki Christopher Isherwood'u hatırlamadan edemiyor. Köktenci olmayan gerçek dini tekrar egemen kılmak, ileriye atılmış önemli bir adım olacaktır. Bir İskoç baladında dendiği gibi:

> Buchlyvie baronu
> Pis cinler girip içine
> Seni iki parçaya böle
> Böyle bir kasaba inşa ettiğin için
> Ki burada ne ata yem var, ne adama yemek
> Ne de oturacak bir iskemle.

En azından yukardaki cinler kendi işlerini görene dek; diğer geleneksel güçlerin harekete geçirilmesi lazım. Can çekişen ve ihya edilmeyi bekleyen İslami sanatlar arasında hat ve tecvidin özel bir yeri bulunur. Üçüncü Dünya'nın kakofonik ses atmosferini sema yoluyla bir düzene koymak da bir zorunluluktur. "Evet, iyi bilin ki, kalbler ancak Allah'ın zikri ile yatışır." (13:28) ayetinin devasa tınısı, maneviyattan korkan yobazlarca önemsizleşti-

rilmiştir. Arap ülkelerinde, tarihsel müzikle tedavi yöntemi yok olmaya yüz tutmuşken[36], bu tarz terapiler Batı'da saygınlık kazanmaya başlıyor. Hem de sadece psikolojik hastalıklar değil fiziksel hastalıklar da bu tedavinin kapsama alanına giriyor.[37] Bu ironi değilse nedir?

Radikaller arasında müzik kültürünün yok olması veya yozlaşması, onların duygusal yaşamlarındaki değişkenliğin tek nedeni değildir.[38] Bununla beraber örnek olay olarak ele alınabilir. Mesela klasik İslami vaaz ve ilahi stilleri ile, günümüzde öfkeli vaizlerin bağırış çağırışlarını karşılaştırın. Geleneksel şehir ve ev düzeninin değiştirilip, yerlerine Avrupa zevkinin en kötü örneklerini getirmek (Fransız kafe resimleri, "Louis Farouk" mobilyalar, Vegas Strip'den avizeler) ile tasavvuftan ve klasik İslam şeri-

---

[36] Türkiye'de öfke temelli radikalliğin olmamasının nedenlerinden birisi de, ülkenin müzik kültürünün hâlâ ayakta oluşudur. Diğer başka hiçbir İslam ülkesinde olmadığı kadar Türkiye'de, akli ve manevi hastalıkların müzikle tedavisi üzerine çalışılmaktadır. Bu çalışmalar esnasında eski metinlerden, mesela Şuuri'nin *Ta'dilü'l-Emzice*'sinden yararlanılır. Tumuta markası altında kaydedilen bir örnek için bkz. (www.tumuta.com/99ing_muzikletedavi.html)

[37] İslam medeniyetinin ona hakettiği değeri vermesinden çok sonra, müzikle tedavi Batı'da kabul edilen bir prosedür haline geldi. Bkz Andrea Gilroy ve Colin Lee (eds.), *Art and Music: therapy and research* (Londra ve New York, 1995); B. Lindsley ve J. Hooper, "Music and the Mentally Handicapped: The Effect of Music on Anxiety" *Journal of British Music Therapy* 4 (1990), 19-26; Leslie Bunt, *Music therapy: an art beyond words* (Londra ve New York, 1994); müziğin doğmamış çocuk üzerindeki etkisi hakkında bkz J. Lind, "Music and the Small Human Being" *Acta Pediatrica Scandinavia* 69 (1981).

[38] Beslenme tarzı da bir başka etkendir. Amerikalı ve Ortadoğulu bekarlar ve hatta bazı evliler çoğunlukla hazır yemek, işlemden geçmiş peynir ve gazlı içecekleri tüketiyorlar. Bunun onların ruhsal ve zihinsel dengelerini hiç etkilemediğini söylemek saflık olur. Bkz Deborah Seymour Taylor, "Handle Hyperactivity with Dietary Mesures", *Better Nutrition* (Ağustos 1989), 23-29; anon., "How Foods and Additives Affect the Brain: Pure Facts" *Newsletter of the Feingold Association, Special Issue on Brain Chemistery* (Şubat, 1995), 12-16. Suudi Arabistan'ın merkez bölgesindeki yüksek diabetli oranı (1998 yılı itibariyle erkeklerde yüzde 18, kadınlarda yüzde 30; bu oran 1982'ye kıyasla yüzde 6'lık bir artışı ifade eder.) beslenme tarzı yanlışlığını ortaya koymaya yeter. (A. F. Mohsen et. al., "Diabetes mellitus as a health problem in Saudi Arabia", *Eastern Mediterranean Health Journal*, 4/1 1998, 58-67).

atından uzaklaşıp verimsiz ve çirkin bir püritanizme yaklaşmak arasında bir bağ var. Onun otantiklik arayışı, şehrin çorak arazisinde başladı ve o, bu bağlamda fakirleşmiş ve ümidi kırılmış bir ruh ve zihin ile kutsal metinleri tefsire koyuldu.

Yobazın kulaklarına, Üçüncü Dünya'nın tehlikeli derecede yüksek desibele sahip müziği hasar veriyor. Klimanın acımasız üfürmesi bu hasarı daha da kötüleştiriyor. Böylesi bir kulağın Vaughan Williams'ın tanımladığı şekliyle müziği (düzenli sesler vasıtasıyla nihai hakikatlere elini uzatmak) hayata geçirmesi mümkün mü?[39] Bu insan, modernitenin bir kurbanıdır; çünkü modernite onun ilksel doğallıkla bağlarını kesmiştir.

> Müzik bizim biyolojik yapımızın temel bir parçasıdır. O, bizim davranış repertuarımıza yapay bir biçimde eklenmiş değildir. Genetik olarak belirli bir şekilde yapmamız gereken bir şey de değildir. Müzik, bizim biyolojimizin doğal neticesi ve bizi insan yapan şeyler içinde hayati bir öğedir. Üstelik, müziğin bizim davranışlarımızın biyolojik yönü üzerinde geniş ve derin bir etkisi bulunur.[40]

Trafiğin uğultusundan, rock ile metal müziğin tecavüzüne kadar pek çok sebebin katkı yaptığı modern şehrin ahenksizliği, otantiklik arayışını hem acil hem de neredeyse imkansız kılıyor. İbnü'd-Debbağ gibilerince ifade edildiği tarzda bir güzellik ile meşgul olan tarikatlar her zaman, müminleri kendi bedenleri ve insanlığın eski normları ile bağlantılandırmanın peşinde koşmuşlardır. Bu bağlamda onlar, ilahileri ve karmaşık müzik sistemlerini, İslam ümmetindeki farklı etnik yapıların ihtiyaçlarına uygun olacak şekilde biçimlendirmişlerdir. Bunu yaparken müzik aletleri kullanıp kullanmadıkları çok da önemli değildir. Özellikle

---

[39] Robert L. Tusler, *Music: Catalys for Healing* (Alkmaar, 1991), 10.

[40] Donald A. Hodge ve Paul A. Haack, "The Influence of Music on Human Behaviour", ss. 469-555 içinde Donald A. Hodge (ed.), *Handbook of Music Psychology* (San Antonio, 1996), 472-3.

makam sistemi, İslam medeniyetinin, müziğin ahlaki ve manevi gücüne karşı takındığı hassas tavrı gösterir. Radikaller, Suudi tarzı yavan ve makamsız tecvidi (Huzayfi, Sudeys) tercih ederler. Oysa ki Mısır, Osmanlı ve Hicaz tarzları, dinleyenleri, hem coşturan hem de şifa veren makamlar arasında bir yolculuğa çıkarır ve tertemiz geçişler vasıtasıyla, tecvidin temel makamı olan sabâ'ya doğru iner. Teksaslı evanjelikler için de, kilise müziği gelenekleri, aynı derecede yabancıdır. Bu müziğin yerini nevrotik bir vaaz ve yapmacık ilahiler almıştır. Her iki örnekte de, radikaller, armoni geleneğini ve onun getirdiği derin manevi bütünleşmeyi ortadan kaldırırlar. Yerine ise ruhi dengesizliklerinin yansıması olan iki şeyi koyarlar: Genizden gelen bir uğultu ve vahşi tempolu, aktivist vaazlar.[41]

Bu yabancılaşmanın ürettiği cehennemvari öfkenin (gayz) haklı öfkeden ne denli farklı olduğu ortada. Haklı öfke peygamberin öfkesini taklit eder ki, o da Allah'ın öfkesinin bir yansımasıdır. Allah'ın öfkesini ise hemencecik O'nun affı takip eder. Üstelik Allah'ın affı da bi-gayri hisabdır. Nefis öç almak ister, veli ise başkalarına karşı işlenen münkeri nefy etmenin peşindedir. Diğerlerinin hedefi eğer sadece kendi nefsi ise, veli baştan aşağı af kesilir. Mesela burada şu Kur'anî düsturu ele alalım: "Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. O zaman seninle kendi arasında bir düşmanlık olan kişinin, sanki samimi bir dost gibi olduğunu görürsün." (41:34). Müfessirlerin en büyüğü olan Taberi (ö. 923) bu ayetin tefsirinde şöyle der:

> Rab Teala Elçisine (s.a.v) şöyle dedi: "Sana bilmeden kötü davrananların cahilliğini yumuşaklıkla, sana eziyet edenleri affınla ve onlarda hoşuna gitmeyen şeyleri sabrınla def et"
>
> İbn Abbas rivayet ediyor [bu ayetin tefsirinde] Allah müminlere öfkeliyken sabırlı olmayı ve kendilerine yanlış

[41] Peygamber sesin çok yükseltilmesini yasaklamıştır (Müslim, Zikr, 43)

> yapıldığında yumuşak ve affedici olmayı emrediyor. Onlar böyle yaptıklarında, O da onları şeytandan koruyacak ve onların düşmanlarını samimi dostları haline dönüştürecek."
>
> Ebu Bekir bir keresinde Allah'ın elçisinin huzurunda bir adam tarafından hakarete uğradı. O diğer adama karşı bir müddet af ile muamele etti. Sonunda Ebu Bekir'in öfkesi galebe çaldı ve ona cevap verdi. Bu noktada peygamber ayağa kalktı ve çıktı. Ebu Bekir onu takip etti ve ona sordu: "Ya Resulallah, bana hakaret eden adamı affettiğimde oturdunuz ama ne zaman ki meseleyi düzeltmeye başladım kalktınız." Bunun üzerine Allah'ın elçisi cevap verdi: "Orada bir melek senin yerine cevap vermek için bulunuyordu, ama ne zaman kendini savunmaya başladın, melek gitti ve şeytan geldi. Ve Ebu Bekir, ben asla şeytanın yanında oturmam."[42]

Kişinin nefsi için öfkelenmeyi reddetme erdemini, cahiliye adeti olan *hamiyye* (aşiret öfkesi) ile karıştırmamak lazım gelir. Bu öfke "şiddetli ve korkunçtur" diye yazıyor Reinhart Dozy; sonra da devamla şöyle diyor, "bu tüm vazifelerin ilk ve en kutsal olanıydı, bu çölün gerçek diniydi"[43] Fanatik öfke ve kişisel onurun kırılması hususunda aşırı hassasiyet, Arapların İslam öncesine dönüşlerini karakterize eder. Düşmanlıklara iyilikle cevap vermek, Kur'an'ın en radikal icatlarından birisidir. Devamında dendiği gibi: "Bu olgunluğa ancak sabredenler kavuşturulur, buna ancak hayırdan büyük bir pay sahibi olan kavuşturulur." (41:35) Bu ayet Beyzavi'ye göre şu anlama gelir:

> Yani kötülüğü iyilik ile savma ihsanına ancak sabredenler kavuşturulur; çünkü bu nefsi intikamdan alıkoyar. Hayırda

[42] Taberi, *Tefsir* (Kahire: 1388/1968), XXIV, 68-9.

[43] Alıntı için Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Quran* (Montreal, 2002), 56.

> büyük pay sahibi olmaktan murad ise, iyilik ve ruh kemalidir.[44]

Şeyh Zerruk'un açıklamasıyla, kötülüğe kötülük ile karşılık vermek, daha büyük kötülüğe yol açar. Bu yüzden biz, kötülüğe ihsan ile karşılık verme mecburiyetindeyiz. Bizim hediyemizi, güzel sözümüzü veya tavrımızı kabul etmeyenlere karşı da hakarete başlamamalı, dönüp arkamızı gitmeliyiz.[45]

Beyzavi, Maide Suresi'nin 8. ayetiyle alakalı da şöyle der:

> Ey iman edenler, Allah için hakkı ayakta tutanlar ve adaletle şahitlik yapanlar olunuz. Bir kavme olan kininiz, sizi adaletsizliğe sevketmesin. Adaletli olun, çünkü o, takvaya daha yakındır. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır. Putperestlere karşı olan nefretiniz, sizi onlara karşı adaletli olmaktan alıkoymasın. Yoksa, kalbinizdekini gidermek için, ölüyü kesmek, lanet okumak, kadın ve çocukları öldürmek, yeminleri bozmak gibi yasaklanmış şeyleri yaparsınız.

Ayetlerin sonlarına doğru olan tekrarlar, vurgu içindir. Burada vurgu, "öfke ateşini söndürmek" için var, yoksa bu öfke sahte savaşçıların savaş suçu işlemesine ve masumları hedef almasına sebep olabilir. Bunların varlığı, "hevanın egemen oluşunun"[46] işaretleridir. Gözü dönmüş piskoposların retoriği tarafından ateşlenen Sırp Ortodoks milliyetçiliği, dinin ahlaki güvenilirliğinde meydana gelebilecek hasar konusunda en yeni örnektir.

> Bosna'daki şiddet, birkaç açıdan dini bir soykırımdır. Yok edilen insanlar dini inançlarına göre seçildiler; katliamları yapanların arkasında, kilise liderlerinin desteği ve kutsaması vardı; şiddete gerekçe olarak dini bir mitoloji kulla-

[44] Beyzavi, 635.

[45] Şeyh Ahmed Zerruh, *Kavaidü't-Tasavvuf*,, ed. İbrahim al-Ya'kubi (Tripoli, n.d), 97 (*ka'ide* 181)

[46] Baydawi, 142-3

> nılıyordu. Buna göre, hedeftekiler ırklarına ihanet eden kişilerdi ve onları yok etmek kutsal bir vazifeydi.[47]

Tüm bunlar, öfkenin bazen değerli olabileceğini, ama hıncın her şart altında yasaklandığını bize gösteriyor. Hınçda devamlılık vardır ve affetmeye açık değildir. Barışmanın önüne set çeken katı bir öfkedir o. Vahşi ve kontrolsüz duyguların insanı olan Lord Byron, Peloponnes'deki Yunan gaddarlığına tutkuyla destek verir ve şöyle yazar:

> Gelecek nesil bakmayacak asla
> Bundan daha soylu bir mezara:
> Burada Castlereagh'ın kemikleri yatmakta:
> Dur yolcu ve işe üstüne.

Sünni Şii ayrımı da bu noktada anlamlıdır. Şah Tahmasp'ın baş kadısı, el-Kereki, hıncı, hanedanına meşruiyet sağlayan bir duygu haline getirdi. Bunun için de gezgin bir grup "dindar lanetçi" (*tebera'iyyan-ı dindar*) istihdam etti. Bu kişiler, Sünni İran halkını şahın inancı olan Şiiliğe döndürebilmek için şehir şehir dolaşıyorlar ve gittikleri yerlerde ilk üç halifeye yönelik uzun lanetler okuyorlardı. Sünni din adamları, asla buna aynıyla karşılık vermedi. Bunun bir sebebi, Sünni İslam'ın, hiçbir sahabeye saldırmıyor oluşuydu elbette ama bir diğer sebebi de, muhtemelen, içselleştirdikleri tasavvufun, böyle bir nefrete müsaade etmiyor oluşuydu. Gözü dönmüş Kereki'nin, aynı zamanda tasavvufu da yok etmek üzere kampanyalar düzenlemesi üzerinde dikkatle durulmaya değer.[48]

---

[47] Michael Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia* (Berkeley, 1996), 144.

[48] Rula Jurdi Abisaad, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire* (Londra, 2004), 24-7. Tasavvufu reddeden kitabı için bkz s. 24. O esnadaki Osmanlı ulemasının polemiği, on iki imam Şiası hakkında veya İmam Ali ile talebeleri hakkında değil, göçebe Kızılbaşlar hakkındadır.

Klasik hikmete bugün, her zamankinden daha çok ihtiyacımız var. Aşırı entropi ve yıkım şartları altında, sabra ve Allah'ın takdirine diğer tüm kutsal metinlerden daha fazla vurgu yapan Kur'an'da ifadesini bulan iman, modern dünyanın umutsuzluğuna, hedefsizliğine ve paniğine karşı en sağlam zırhdır. Diğer dinler de rıza üzerinde durur; ama sadece İslam'ın mesajı, katıksız bir tevhidin (kudreti her şeyin üstünde olan Allah inancının) güvencesini sağlar. Bir Osmanlı atasözünde dendiği gibi: men amene bi'l-kader, emine mine'l-keder (Kadere iman eden kederden emin olur).

7

İnsan ve İlahi Adalet: Bazı Hadisler Üzerine Mülahazalar

(1) Peygamber (a.s.v), ümmetinin affedilmesi için dua etti ve şu cevabı aldı: "Zulüm hariç onları affettim; çünkü hakkı yenenin hakkı tam ne kadarsa onu zalimden alıp ona vereceğim."[1]

Kur'an'da anlatıldığı haliyle Allah Adil'dir ve adaleti talep eder; fakat aynı zamanda O, Gafur'dur ve affetmeyi emreder. Aslında Kur'an'da bu ikinci özelliğe yapılan atıflar, adalete yapılanın hemen hemen on katıdır.[2] Ortaya çıkan gerilimin nasıl giderildiği hususunda İslam teolojisi her zaman çok açık değil-

[1] Tırmizi, İman, 59

[2] Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres* (Kahire: 1939): *g-f-r* kökünden 234, *'-d-l* kökünden ise sadece 28 tane. Oranlardaki benzer bir farklılığa hadislerde de rast gelmek mümkündür. A. J. Wensinick, et al., *Concordance et indices de la tradition musulmane* (Leiden: E. J. Brill, 1936-88), IV. 528-540 (*g-f-r*); IV. 151-5 (*'-d-l*). İstatistiki çalışmanın kabalığı bir yana bırakılacak olursa, sayılar arasındaki farklılık kayda değerdir.

dir. "Rahmetim gazabıma üstün gelir" iyi bilinen bir ilahi hitaptır[3] ama bu, Allah'ın gazabının ortadan kalktığı anlamını da taşımaz. Aslında, adaletsizlik karşısında adil bir kızgınlık, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış peygamberlerin ayrılmaz bir parçasıdır. Üstelik Kur'an, daha vahyedilişinin ilk zamanlarından itibaren, Allah'ın kullarından beklediği ile zayıflara karşı adil olmayı birbirine bağlar. Genelde bu metinler açıkça eskatolojiktirler ve bu dünyada Allah'ın adaletine destek olmayanların öteki dünyada onun ile muhatap olacaklarını ilan ederler. Cahiliye devrinde, Arapların dininde geçerli olan şey, haşin bir intikamdı. Bu açıdan o, kabile birliğinin tesisini talep ediyordu, adaletin evrensel kurallarının desteklenmesini değil.[4] Putlar adalet değil, sadece intikam (*se'r*) ile ilgilenirler. Bu sebepten, peygamberî çağrı, putperestliğin yıkılışı ile adalet kurallarının tesisi arasında bir bağ kurmalıdır. Bu yeni kurallar, kabileler arası ayrımcılığı reddetmek suretiyle, Arap normlarını tersyüz edecektir. Bu hadis, kabileler arası kan davaları göz önünde tutularak okunmalıdır. Burada, zulmedenin kabilesine karşı kolektif bir intikamın aranmasının yerini, mazlumun yeni hukuka başvurması ve mahkemede tüm haksızlıkların adil bir biçimde giderileceğini hatırlaması alır.

> (2) Vücudun her azası için sadaka verilmesi lazımdır; ve güneşin doğduğu her gün, insanlar arasında adaleti tesis eden için sadaka sevabı vardır.[5]

[3] Buhari, Tevhid, 13; Muslim, Tevbe, 14.

[4] Putperest kabile mensublarının seslenişiyle karşılaştır: "Ben Gaziyya'danım, eğer o yanlışa düşerse, ben de düşeceğim; ve eğer Gaziyya doğru idare edilirse, ben de onun yolunda giderim!" Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill-Queens University Press, 1966), 55. Arapların kabilecili̇ği için bkz. age., 55-72; M. M. Bravmann, *The Spiritual Backround of Early Islam: Studies in Ancient Arap Concepts* (Leiden: E. J. Brill, 1972), 67

[5] Buhari, Sulh, 11

Adalet itidaldedir; taraf gözetmez. Dört vücut sıvısının dengede olduğunu söylemek için de kullanılan kelime itidal'dir. Bunlar dengede olduğunda, insanın ruh ve beden sağlığı yerinde demektir. Dengede değiller ise, Kur'an son günden şöyle bahseder: "O gün dilleri, elleri ve ayakları, yapmış olduklarından dolayı aleyhlerinde şahitlik edecektir." (24.24)

Vücudu, günahın hem sebebi hem de sonucu olan düzensizliklerden arındırmak için, bir ibadet sistemi vahyedilmiştir. Bu sistem doruğuna, alnın (insanın kibrini ve ben merkezci düşüncesini temsil eder) yere konması ile ulaşır. Dil sadakasını, Allah'a hamd ederek veya iki dargının arasını bularak verir. Eller, helal rızkına çalışarak ve toplumdaki yanlışları düzeltmeye gayret göstererek sadakalarını verirler. Beraber ele alındığında, müminin vücud azaları tarafından verilen arındırıcı sadakanın daima sosyal bir tesiri olduğu görülecektir. Bunun da en üst seviyede ifadesi, "adaletin tesisi"dir. Adalet, sadece dengesiz arzuların dizginlenmesi yoluyla değil, içinde adaletin muhafaza edildiği bir siyasi düzenin kurulmasına çalışmak yoluyla da tesis edilir. Bu açıdan bakıldığında, siyasi çalışma bir fedakarlıktır. Bu şekildeki bir siyasi çalışmada, dünyevi anlamıyla bir siyasi güç peşinde koşulmaz. Çünkü hadisde de dendiği üzere: "Emîrlik isteme. Eğer senin talebin üzerine sana emîrlik verilirse, istediğin şeyin sorumluluğu sana yüklenir."[6] Burada atıf yapılan, siyasi gücün hırsla ve bencilce istenmesidir. Gücü kendisi için değil de adaletin tesisi için istemek bir bahs-i diğerdir.[7] Burada model peygamberin kendisidir; ki o, kan davası güden Arabistan'da Allah'ın adaletinin tesisi için kendini tehlikeye atmış; ve aristokratlar arasında doğmanın avantajlarından yararlanmak yerine, hayatını kutlu bir fakirlik içinde noktalamıştır.

[6] Buhari, Ahkam, 6; Müslim İmara, 13.

[7] Nevevi, *el-Minhac,* (Kahire: al-Matba'a al-Mısriyye, n.d.), XII, 207.

(3) "Ben nefsime zulmü haram ettim, onu sizin aranızda da haram kıldım: Öyleyse birbirinize zulmetmeyin."[8]

Bu bir kudsi hadistir; yani burada söz söyleyen Allah'ın kendisidir.[9] Metin, siyasi yaşamın, dini yaşamdan ayrı olmadığını gösterir. Bunun bir sebebi, müminlerin, yaptıkları her işte, entegre bir değerler kümesini teşhis etmek zorunda oluşlarıdır. Diğer bir sebebi ise, siyasi erdemleri geliştirmek suretiyle insanın, Allah'ın isimlerine bir ayna olma vasfını kemale erdirmesidir. Burada çok zikredilen bir hadise atıf yapıyorum, "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın."[10] Bu bir nebze Platonik anlayışta, ahlakın esası Tanrı'dadır. Tanrı'nın tek tek kâmil ahlakî özellikleri beşerî değerlerin kaynağını oluşturur. Bunun alternatifi, en azından Eş'arilerce, bir çeşit düalizm olarak kabul edilir. Böylece, yöneticinin tebaası, yöneticinin hareketlerinin adil olup olmadığına, vahyin penceresinden bakarak karar verir ve adaletsizliğin her türünü de, Allah'a isyan olarak görür. Siyasi karar alma sürecini; adaletin ilahi bir örneğe göre inşa edilmiş bir lütuf olduğunu reddeden bireylerin eline bırakmak, Firavun zihniyetini netice verecektir. O Firavun ki, "toprağında gerçekten azmış, halkını parça parça etmişti." (Kur'an 28:4)

(4) Ümmü Seleme anlatıyor: "Resulullah (a.s.v) ne zaman benim evimden çıksa, mutlaka gözünü semaya çevirir ve şöyle buyururdu: 'Ey Rabbim Allah! Yoldan sapmaktan veya saptırılmaktan, ayağımın kaymasından veya kaydırılmasından, zulme sebep olmaktan yahut zulme uğramaktan, yanlış yapmaktan veya bana yanlış yapılmasından Sana sığınırım.'"[11]

---

[8] Muslim, Birr, 55.

[9] Bu tarz hadisler için bkz. William A. Graham, *Divine word and prophetic word in early Islam (The Hague: Mouton, 1977).*

[10] Al-Ghazali, *Disciplining the Soul*, çev. T. J. Winter (Cambridge: Islamic Text Society, 1995), 68.

[11] Ebu Davud, Vitr, 32

Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış teomorfik bir varlık olan Peygamber, O'nun hem adaletini hem de rahmetini yansıtmalıdır. Bu noktada İslam'ın ve Hıristiyanlığın yolları ayrılır. İncillerde anlatılan İsa, pasif bir şahitliği vaz eder (her ne kadar "Tapınağın temizlenmesi"[12] hadisesi gibi aksi örneklere rastlansa da). İslam peygamberi de, kendisine yapılan eziyetlere sabır ile katlanmasını bilmiş ama aynı zamanda, siyasi olarak adaletin tesisi hususunda da çaba göstermiştir. Bu sertlik ile beraber gelen bir şefkattir. Elbette bu farklılık, peygamberlerin farklı ideallere sahip oluşlarından ziyade, içinde bulundukları durumun birbirinden çok farklı olması ile alakalıdır. Bu açıdan bakıldığında, zaten İslam, kendisinden kat be kat güçlü bir imparatorlukla doğrudan çatışmayı vaz etmez.[13] Benzer şekilde, Hıristiyanlar da İncillerdeki pasiflikten (bunun tiranların kontrolüne kapı aralayacağından korkarak) uzaklaşmışlardır. Gene de, kurucu hikayelerdeki farklı vurgular gayet açıktır. Bazı Müslümanlar, bunu bir suçlama vasıtası yapmaktan çekinmiyorlar. Mesela Shabbir Akhtar'a göre, "Pilate ile yüz yüze gelen bir Müslüman, bu Romalı yöneticiye, elini yıkamaktan çok daha fazlasına mal olurdu."[14] Tabii böylesi bir görüş, klasik İslam fukahasının, başarı şansının çok az olduğu hususlarda takındığı temkinli duruşu dikkate almıyor. Elbette Müslümanların, yapıların ıslah edilebilirliğine dair sahip oldukları karakteristik iyimserliğin de bu söylemde payı bulunduğunu es geçmemek gerek.[15]

---

[12] Etienne Trocmé, 'L'expulsion des marchands du Temple', içinde *New Testament Studies* 15 (1986), 1-17, buradan yola çıkarak, İsa'nın Zealot isyanı ile aktif bağlantıları olduğunu savlar.

[13] Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1955), 135-6.

[14] Shabbir Akhtar, *The Final Imperative: An Islamic Theology of Liberation* (Londra: Bellew, 1991), 45

[15] Cf. Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Lanham: University Press of Amerika, 1994), 102: "İnsanların işbirliği yapmalarının zorunluluğunu açıklayan esas psi-

> (5) İbn Abbas'ın (r.a.) anlattığına göre; Hz. Peygamber (a.s.v) şöyle buyurmuştur: "Emîrinin yaptığı bir şeyi kötü bulan, sabretsin hemen baş kaldırmasın. Çünkü kim İslâm camiasından (cemaattan) bir karış ayrılarak ölürse, bu cahiliye ölümüdür."[16]

Bu hadis, yöneticilerin yanlış hareketleri karşısında siyasi sessizlik üzerine vurgu yapan bir grup önemli nastan bir tanesidir. Ve bu haliyle, ateşli bir tartışmanın da ortasında yer alır. Sünni ulemanın çoğunluğuna göre, halife bir defa seçildi mi (*ihtiyar*), Müslümanlar için ona isyan etmek şeriata aykırı olur. En yaygın fıkıh okulu olan Hanefilikte, "bir yönetici baskıcı veya ahlaksız da olsa, tahttan indirilemez". Buna sebep olarak, cahiliye devrinin müzmin hastalığı olan iç savaşın (fitnenin) çıkması korkusu gösterilir. Sessiz kalınması gerektiği görüşüne, Mutezile, Hariciler ve On İki İmam Şiasının büyük bölümü ile bazı Şafiiler karşı çıkarlar.[17] Kendi vakıfları tarafından finanse edilen ulema sınıfının (*ehl-i kalem*), yönetici aileden ve onun askeri teşekkülünden (*ehl-i seyf*) yapısal olarak kesin bir biçimde ayrılması, zirvesine hem teorik hem de pratik anlamda Osmanlılar zamanında çıkmış; ama gene de burada vaizlerin sırtına, sultanın suistimalini eleştirme ve zayıflar ile yoksulların haklarını savunma vazifesi yüklenmiştir.[18]

---

kolojik uyarıcı olarak Müslüman düşünürler, doğal rekabet duygusunu değil sevginin faziletini gösterirler."

[16] Müslim, İmara, 40

[17] Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevi, ed. Hans Lins, *Usulü'd-Din* (Kahire: Dar Ihya al-Kutub al 'Arabiyya, 1383/1963), 190-1.

[18] Ortaçağ'da dini ve siyasi kurumların ayrılması hakkında bkz İlkay Sunar, "Civil Society and Islam", içinde Elisabether Özdalga and Sune Persson (eds.), *Civil Society, Democracy and the Muslim World* (Istanbul: Swedish Research Institute, 1997), 9-15, ss. 14-15. Bu kuralın az sayıdaki istisnası da zikredilmeye değer. Bu istisnalar arasında, belki de en açık örnek Sivaslı Kadı Burhaneddin'dir. (ö. 1398). Bir din alimi olan Burhaneddin, devlet idaresindeki bir dizi terfi sonrası, önemli büyüklükte bir toprak parçasına hükmeder oldu. (Vehbi Cem Aşkun, *Kadı Burhanettin: Sivas sultanı* (Eskişehir: Akdeniz Matbaası, 1964); William

20. yüzyılın sonlarına doğru, klasik Sünni anlayış radikal reformcuların hedef tahtası haline geldi. Humeyni, Şii gelenekten ayrılarak, din adamlarınca yönetimi esas alan *vilayet-i fakih* teorisini geliştirdi. Sünni dünyada da, dini kurumların sömürge sonrası hükümetlerinin suistimalleri karşısında gösterdikleri kayıtsızlık, insanları dehşete düşürdü. İdari çürümeye ve kötü yönetime karşı eski sessizlik geleneğini reddedenler, kendi vatandaşlarından ziyade Batılı güçlerin arzularına göre hareket ettiğini ve bu yüzden sadakate layık olmadıklarını varsaydıkları bu hükümetlere karşı militan bir mücadeleyi savunmaya başladılar. İronik bir biçimde, İslam siyasi düşüncesindeki bu köklü değişimin sebebi olarak da, Batı etkisi öne çıkıyor.[19]

> (6) Allah Resulü (a.s.v) sonra evi dolaştı ve iki rekat namaz kıldı. Sonra Kabe'ye gitti, kapısının sövesini tuttu ve "Ne yapacağımı düşünüyorsunuz?" dedi. "Bir kardeşin oğlu ve yumuşak ve merhametli bir adamın yeğeni!" diye cevap verdiler (Bu soru cevap üç defa tekrarlandı). Sonra Allah Resulü (a.s.v) "Yusuf'un dediğini derim: "Bugün size kınama yok, Allah günahlarınızı bağışlar, O merhametlilerin en merhametlisidir" dedi. (Kur'an 12:92). Ve adamlar mescidi, sanki mezarlarından kalkıyorlarmış gibi terkettiler."[20]

Adalet ve bağışlama arasındaki gerilim kendini, mağlub olmuş Mekkeliler hususunda Peygamber Efendimizin yukarıda alıntılanan yaklaşımında da belli eder; ki o, o esnada, siyasi an-

---

Chittick, "Sultan Burhan al-din's Sufi Correspondence," *Wiener Zeitschift für die Kunde des Morgenlandes* (1981), 33-45.

[19] Bu konuda mesela bkz. John Gray, *Al-Qaeda and What it Means to be Modern* (Londra, 2003); ayrıca L. Carl Brown, *Religion and State: the Muslim approach to politics* (New York: Columbia University Press, 2000), 41: "Ayetullah Humeyni tarafından geliştirilen siyasi ideoloji ve mollalarca idare edilen devletin siyasi gerçekliği, gelenekten keskin bir kopuşu temsil eder."

[20] Beyhaki, *Delâilü'n-Nübüvve*, alıntı için Samira al-Zayid, *el-Cami' Fi's -Sireti'n-Nebeviyye* (el-Matba'atü'l -'İlmiyye), III, 465.

lamda hayatının zirvesinde bulunmaktadır. Mekke'nin ileri gelenleri onu öldürmenin yollarını aramış ve onun az sayıdaki ashabını Medine'de yok etmeye çabalamışlardı. Şimdi ise onun eline düşmüş ve Arapların kan davası hükümlerince öldürülmeyi bekliyorlardı. Oysa ki onlar bağışlanacaklardı ve yaptıklarından dolayı da kınanmayacaklardı. Ebu Süfyan'ın karısı Hind bile, (ki peygamberin amcası Hamza'nın katli için para vermiş ve sonra da Uhud meydanında onun ciğerini çıkarıp çiğnemişti) cezaya çarptırılmadı. Bunun yerine peygamber, Yusuf'un, sonunda ocağına düşen kardeşlerine karşı sarf ettiği sözleri tekrarlamayı tercih etti.

Bu manzara, Güney Afrika'da Nelson Mandela'nın yönetimi zamanında kurulan Gerçek ve Barışma Komisyonu'nun ardındaki ahlaki argümanları hatırlatır.[21] Burada da yozlaşmış bir etnik elitin idaresi sona ermiş; kabileler arası anlaşmazlıkları kışkırtma siyaseti bitmişti. Peygamberin söyleyegeldiği gibi "İnsanların hepsi Hz. Âdem'in evlatlarıdır. Adem ise topraktan yaratılmıştır"[22] Öyleyse, adaletin keskin bir biçimde uygulanmasında nasıl bir hikmet olabilir?

Genellikle Mekke tarihindeki büyük sembolik hareketlere, önemli eskatolojik anlamlar yüklenir. Şehrin kendisi *harem*dir ve daha "Allah'ın yeri ve göğü yarattığı gün" bunun böyle olduğu bildirilmiştir.[23] Böyle olmakla o, insani adaletin bir nebze dışında durur. Bir çok fukahanın görüşüne göre, suçu ne olursa olsun, onun mescidine sığınan kişi oradan derdest edilip götürülemez. Hac ibadeti de, herkesin Allah'ın huzurunda toplanacağı Mah-

---

[21] Güney Afrika'nın bu politikası, büyük ölçüde ülkenin adalet bakanı olan (1994-99) Müslüman hukukçu Dullah Omer'in elinden çıkmıştır.

[22] Al-Zayid, III, 464.

[23] İbn Hişam, *Sire,* (Kahire: Dar al-Fikr, 1980), II, 1257-8. Bunun Kudüs'ün kudsiyetiyle olan paralelliği de çarpıcıdır. Kudüs'ün "dünyadan önce" yaratıldığına dair bkz: Geza Vermes, *Jesus the Jew: a historian's reading of the Gospels* (yeni baskı Londra: SCM, 2001), 117.

keme-i Kübra'nın açık bir temsilidir. İslami eskatolojinin kendisi de, adalet ile af arasındaki aynı gerilimi yansıtır. Bir yandan ısrarla "Her kim zerre kadar hayır işlemişse onu görecektir. Her kim, zerre kadar şer işlemişse onu görecektir." (99.7-8) denir; çünkü o gün "zulüm yoktur." (40:17) Öte yandan ise, adalet yumuşatılır. Allah'ın rahmetinin gazabını geçmesi prensibi sahneye çıkar. Tıpkı Mekke'nin fethinde olduğu gibi, Allah'ın rahmetine ulaşma vasıtası ise Muhammed (a.s.v)'dır. Müslümanların inancına göre o, tıpkı Mekkeli günahkarları bağışladığı gibi öteki dünyada da insanlık için şefaatte bulunacaktır. O gün, Allah'ın adaleti karşısında dehşete düşen insanlar, Peygamberin sancağı altına sığınırlar; çünkü o esnada "nefsi, nefsi" demeyen tek insan odur. Böyle demek yerine o sürekli, "Rabbim! Kurtar! Kurtar!" demektedir. Böylece Allah'ın rahmeti, Allah'ın adaletinin keskin bir tarzda uygulanmasının önüne geçer. Elbette ilahi vasıflardan adalet üzerinde çok vurgu yapan Mutezile, bu hadisleri reddetmek zorunda kalmıştır.[24] Buna karşın Sünni kaynaklara göre, peygamberin Habibullah olmasından dolayı bu böyledir.[25]

> (7) Allah Resulü (a.s.v) buyurdu ki: Ümmetimden iki kişiye gülerim ki onlar, Rablerinin huzurunda diz çökeceklerdir. Onlardan birisi der: "Ey Rabbim, kardeşimin bana yaptığı kötülüğün karşılığını bana ver." Rab diğer adama der ki: "Kerdeşinin sende olan hakkını ver." O ise "Ey Rabbim hiç iyi amelim kalmadı" der. Sonra Rab Teala, talepte bulunan adama der ki: "Hiç iyi ameli kalmayan kardeşinden ne isteyeceksin?". Ve o cevap verir. "Ey Rabbim! Benim yerime yükümün bir kısmını taşısın!" Ve Allah Resulü şunları söylerken ağladı: "Gerçekten, o gün dehşetli bir gündür, insanların başkalarının yüklerini taşımalarına muhtaç oldukları bir

[24] 'Abdülkerim Tittan et al., *'Avnu'l-Mürid li-Şerhi Cevheret'i't-Tevhid* (Şam: Dar al-Basha'ir, 1515/1994), II, 1125.

[25] Al-Ghazali, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, çev. T. J. Winter (Cambridge: Islamic Text Society, 1989), 210-6.

> gün." Sonra şöyle söyledi: "Allah talepte bulunana diyecek ki: "Kafanı kaldır ve Bahçelere bak." O öyle yapar ve der: "Ey Rabbim! Yüksek gümüş şehirler ve incilerle süslenmiş altından saraylar görüyorum. Bunlar hangi peygamber, veli veya şehit için?" O der: "Bunlar, Bana fiyatını kim öderse onun için." "Ey Rabbim! Kim böylesi bir edere sahiptir?" der. "Sen sahipsin" diye cevap verir. "Bu ne olabilir?" diye sorar. "Senin kardeşini affetmen." "Ey Rabbim!" der, "onu affetim!". Sonra Allah Teala der: "Tut kardeşinin elinden ve onu Cennete getir." Sonra Allah'ın elçisi O'nun sözünü nakletti: "Allah'tan korkun da birbirinizle aranızı düzeltin." (Kur'an 8:1)[26]

Klasik din kitaplarında, şefaat doktriniyle yan yana bulunan bir kavram da *reddü'l-mezâlim,* yani "Hakların İadesi"dir. O gün belimiz sadece Allah'ın vereceği doğrudan ceza ile bükülmeyecek. Bunun yanısıra bir de, kendilerine yaptığımız haksızlıkların tazmini olarak, hak sahiplerinin günahlarının bir kısmı omzumuza yüklenecek. O gün "Allah, boynuzsuz koyunun boynuzlu koyundan kısas yoluyla hakkını alacak."[27] Buna karşılık, burada alıntılanan hadise göre, orada, hem Allah'ın hem de insanların affetmesi de devreye girecek.

Cuma hutbesinin sonuna doğru vaiz, Kur'an'dan şu alıntıyı yapar: "Şüphesiz ki Allah, size adaleti, iyilik yapmayı... emreder." (16:90) Burada ilk emredilenin (adalet) tek başına yeterli olmadığı açıktır; yoksa ikincisinin söylenmesine gerek kalmazdı. İslam'da Allah hem Adil'dir hem de Gafur. Siyasi yaşamda rahmetin adaleti ne ölçüde geçtiği, kanun kitaplarında ancak çok sınırlı bir şekilde tanımlanabilir. İslam hukuk kültüründe yargıç, Batı'nın yargı sistemine nazaran daha yetkili bir konumdadır. Bu

---

[26] Hakim Nisaburi, *el-Müstedrek,* (Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniye, 1915), IV, 576.

[27] Ghazali, *Remembrance of death,* 200; *reddü'l-mezalim* prensibi için bkz 198-205.

da yargıcın şefkatinin devreye girmesine kapı aralar. İnsanoğluna derinden itimad eden Hikmetin ve Şefkatin Dininde, ona böyle bir ayrıcalığın tanınmasında şaşılacak bir taraf yoktur. Fakat sorumluluğu da ağırdır ve eğer Allah'ın celalinden yakayı kurtarmak istiyorsa, ilk başta benliğini yenmesi gerekir. Bu yüzden tasavvuf (yani diğergam faziletler sınıfı), hukuk ile alakalı en temel ilim sıfatını kazanır.

8

Britanyalı Müslüman Kimliği

"...firka-i dalalet adı verilen yolu takip ederek, atalarımın Tanrı'sına ibadet ediyorum."

John Milton, Aziz Pavlus'tan alıntı

1997'de yayımlanan bir araştırmanın sonuçlarına göre, 2002 yılında ibadetlerini yerine getiren Britanyalı Müslüman sayısı, Church of England'ın ayinlerine katılan Hıristiyanların sayısını geçmiş olacak. Bahsi geçen yıl için verilen rakamlar şu şekilde: 760.000 Müslüman, 756.000 Anglikan.[1] Bu durumun Disraeli'nin meşhur sözü ile ("üç çeşit yalan vardır; basit yalan, kuyruklu yalan ve istatistikler) bir alakası var mı bilmiyorum; fakat şu bir gerçek ki bugün İslam, Britanya'nın dini hayatının önemli bir öğesi haline gelmiş bulunuyor. Görünüşe göre, asimilasyon süreci daha çok, etnik kimliğin yüzeysel yanlarını aşındırıyor.

[1] Rajeet Syal ve Christopher Morgan, 'Muslim Set to Outnumber Anglicans', *Sunday Times*, 11 Mayıs 1997

Buna karşın din, bekleneceği gibi, inatçı bir tutum sergiliyor ve temel inançlarını veya uygulamalarını kapsayacak bir dönüşüme direniyor. Meseleye bir başka açıdan yaklaşırsak, günümüz İngiltere'sinde, *bhangra* müziğini icra eden çok insan var, ama bir *bhangra* teolojisi veya ibadeti yok. Buna rağmen, veya bundan dolayı, İslam kendini ikinci nesle aktarmak hususunda genelde gayet başarılı; en azından görüntü böyle. Gene de bu, karmaşık bir başarı. Genç Müslümanların bir çoğu, dinin ibadet ve ahlak alanındaki beklentilerini karşılamaktan geri duruyorlar. Bununla birlikte, göçmenlerin (ki bu göçmenlerin kökleri, bir özelliği de bağdaştırmacı inanç ve ritüel formları olan kırsal bölgelere dayanır) çocukları, dinin daha yasa merkezli ve şehirli ifade tarzlarını keşfediyorlar.[2] Bir çok farklı rüzgar, eş zamanlı esiyor; ama gene de eğer cami cemaati bir gösterge olarak kabul edilecek olursa, İslam'ın bu topraklarda kendini sağlama aldığı söylenebilir.

Dönüşerek ayakta kalan Müslümanlar, uzak dindar geçmişin kaynakları ile kendilerini çevreleyen İngiliz kültürünü (bu kültür okul ve medya gibi güçlü kültürel enstrümanlar vasıtasıyla etki ediyor) birleştirmeyi başardılar. Fiiliyatta, din varlığını devam ettiriyor. Üstelik cemaat içindeki bazı imamların aksi yöndeki iddialarına rağmen, ilk göç dalgasının sonunda, İngiltere'de İslam, günden güne daha İngiliz bir hal alıyor. Bugün Birleşik Krallık'taki Müslümanların çoğunluğu, bu toprakların yerlisi durumunda. Bu sebepten dolayı da, İngilizce cemaat gazetelerinin sayısı sürekli artıyor; buna karşılık Türkçe ve Urduca gazetelerin kapısına bir bir kilit vuruluyor. Hatta, ilk neslin kültür tabyaları olan minberlerden yükselen dilin bile milliyeti değişti. Bugün hâ-

[2] Bu süreç için bkz. Jessica Jacobson, *Islam in Transition: Religion and identity among British Pakistani youth* (Londra ve New York: Routledge, 1998); Jhrgen Nielsen, 'Muslims in Britain: Searching for identity?', *New Community* 13 (1987), 384-94.

lâ hutbelerde Arapça veya Sylheti işitilmekle beraber, kusursuz bir İngilizce ile verilen hutbelere de rastlamak mümkün.

Son on yılda, bu yeni oluşan saha, son moda antropoloji teorilerinin ışığı altında incelendi durdu. Bu makalede ben, bu araştırmalara bir yenisini eklemek niyetinde değilim. Bunun yerine, mevcut yakınlaşma hakkında bazı düşüncelerimi kağıda dökmek istiyorum. Bunu yaparken de, sosyal bilimcilerin değil, din tarihçilerinin çerçevesinden meseleye bakacağım. Bu adaya gelen ve burada kalıcı olduğu anlaşılan büyük bir Müslüman nüfusun varlığının, Reformasyondan bu yana bu topraklarda yaşanan en önemli dini olay olduğunu iddia edebiliriz. Bu önkabulde uzlaştığımızda, yeni bin yılın şafağında, bu iki yapının (yani Britanyalı kimliği ve İslam kimliğinin) nasıl yakınlaştıkları ve daha da yakınlaşıp yakınlaşamayacakları üzerinde kafa yormamızın gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkar. Böylesi bir analiz sırasında kullanacağımız aletlerin kör olmaması gerekir. Bununla şunu demek istiyorum: Dini bilinç anlaşılması zor, kaygan bir şeydir; ve onun nasıl bir yol izleyeceği tamamen muallaktır. Fakat elimizin altında, iki dünyaya da ait okunaklı metinler, eğilimler ve düşünce alışkanlıkları mevcut bulunuyor. Tüm bunlar şimdi kendi aralarında, karşılıklı bir etkileşim ve döllenme sürecinden geçiyorlar. Bu, her iki taraftaki anlatının niteliğinden çok, yüzeyini oluşturmakla birlikte, gene de pek çok şeyi açığa vurabilir. Belki de Oscar Wilde, o meşhur sözünü söylerken, pek de öyle din karşıtı bir şey söylemiş değildi: "Sadece sığ insanlar, dış görünüşe göre yargıda bulunmazlar."[3]

Bugünün entellektüel ikliminde, "meta-anlatılar" ile içli dışlı olmak problemli bir hal kabul ediliyor. Bu yüzden, "İslam", "Britanyalı kimliği" gibi kategorilerin kaderi hakkında kafa yorulacaksa, öncelikle parametrelerin izah edilmesi isteniyor. Eğer şunu söylememe izin verirseniz, mesela Clifford Geertz'in, "İs-

[3] *The Picture of Dorian Gray*, 2. bölüm.

lam"ın sahada her şeyi açıklayan bir kategori olarak yararlılığına karşı öne sürdüğü antropolojik argümanlarına büyük saygı duymakla beraber, daha yeni sosyal bilimsel çalışmaları okurken sabrımı koruyamıyorum. Bu çalışmalar, anlamın ve şeriata uygunluğun tüm tarihüstü nosyonlarını sökmeye çabalayan felsefi akımın savunucularınca yazılıyor. Hiç şüphesiz, yerine geçtiği iddiasındaki anlatılar bağlamında, yapı sökümcülüğün kendisi de yapı söküme elverişlidir. Lyotard'ın, Derrida'nın ve diğerlerinin ortak bir yanı mevcut. Onlar Fransız; veya daha spesifik bir tarzda söylemek gerekirse onlar, *lumierler*den bu yana bilgiye, gitgide daha da şüphe ile yaklaşan bir kültürel ortamın ürünleridirler. Fransız Katolikliğinin ve Fransız ulusunun başına gelen bazı felaketler de, bu tavrın güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Madem ki bu Fransızvari omuz silkme, bir dünya görüşüne dönüşmüş bulunuyor; öyleyse acaba postmodernizmin kendisi de, bir yapı söküme uğratılamaz mı? Her halukarda, hiçbir okumanın bağlayıcı olmadığını ifşa ettiği iddiası ile, yargının yerine kendinin geçtiği iddiası (çünkü fiiliyatta yaptığı budur) birbiriyle çelişmektedir.

Postmodernizm, Tanrısız bir Eş'arilik gibidir. Çağdaş kültürü (ki ideolojilere ve tekliflere direnişinin de gösterdiği gibi özünde hâlâ savaş sonrası özellikleri barındırır) tefsir ederken bazı haklı noktalara parmak basar. Lyotard ve Barthes son derece yetenekli gözlemcilerdir; ama tarih araştırmacıları olarak onların atomist projelerinin, profesyonel tarihçilerin topladıkları bulgular ile uyum içinde olmadığı söylenebilir. Bu uyumsuzluk en çok (Ernest Gellner'in de gördüğü üzere) İslam dünyası ile ilgili metaanlatılarda kendini açığa vurur.[4] Postmodern ve Geertzci antropoloji, yerel kültürel sistemler metabolizması içinde bir anlam ifade edebilirler; fakat geniş İslam dünyasındaki Sünni kurumla-

[4] Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (Londra: Routledge, 1992).

rın müfredat ve metodlarıyla karşılaştıklarında, aralarında şiddetli geçimsizlik baş gösterir. Postmodern dalgaya katılan gözlemciler, halk dininin mevcut şekillerinin ortaya konmasına bayılırlar, ama camiden veya medreseden pek ender söz ederler. Çünkü, geleneksel olarak Hac ile simgelenen ve çoğunlukla Hac sayesinde canlanan bu kurumlar, yerel din adamları üzerinden çevrenin kültürüne sızan İslami kültürün, otantik evrensel boyutları ile donanmışlardır. Bu kurumların ve uygulamaların, onların insan katılımcılarının algılama tarzından bağımsız olarak var olamayacakları söylenir ise, Hac gibi bir hadiseye katılan farklı bölgelerden gelmiş Müslüman alimlerin birbirlerini kolayca kabullenmelerini kayda geçirmekteki yetersizlik itiraf edilmiş olur. Büyük mesafeleri aşan bu karşılıklı kabullenmenin doğası, yabancıların bir kısmına anlaşılmaz gözükebilir. Bunun varlığını, Şeriatın vücutta kök salmış olmasına bağlamak yanlış olmaz. Maurice Merleau-Ponty'e göre, ancak vücut bizi tekbenciliğin pençesinden kurtarabilir, çünkü o, kültürler arası tek bir evrensel alanı oluşturur.[5] Temizlik kanunlarının ve Müslüman diskurunun tüm kanun merkezli yapısının mevkii olan Müslüman vücudu, otantik bir karşılıklı anlam paylaşımının temelini teşkil eder. Bu Müslüman vücut; linguistik idealizmin sağduyu karşıtı (ve tamamen Kur'an dışı) ısrarına (yani dilin gerçeği temsil etmediği ama gerçeği oluşturduğu iddiasına) karşı çıkmak için sağlam bir dayanak oluşturur.[6]

---

[5] Mary Rose Barral, *The Body in Interpersonal Relations: Merleau-Ponty* (Lanham, MD: University Press of America, 1984). Konuyla en alakalı tarafı, onun vücudu, karşılıklı anlam paylaşımının (intersubjektivity) mevkii olarak tartışmasıdır; ki burada insan öznesini, "vücut bulmuş ruh" olarak ele alır. Bu Kartezyen anlayışa, yani "bedeni kullanan ruh" anlayışına zıttır; bkz s. 90. Bu husus, Müslümanların vücut merkezli fıkh deneyimini, kültürel avamın birleştirici temeli kılar.

[6] Dilin gerçeği oluşturduğu iddiası dahi, onun onu temsil etmesini engellemez. Bkz. Devaney, *'Since at least Plato...'* ve *Other Postmodernist Myths* (Basingstoke: Macmillan, 1997), s. 4. Elbette Kur'an perspektifinden değerlendirildiğinde, dil, Tanrı tarafından bahşedilmiştir. Oysa ki Eski Ahid'in Yaratılış bölümünde dil, in-

Geertz ve postmodernler, radikal biçimde ayrışmış bir ümmet farz ediyorlar. Buna karşın bir tarihçi, dünya İslam cemaati içindeki her bir özelliği, vücutta yerleşip tecrübe edilen ve metinde hissettirilen bir öz ile, ölçülebilir ve daha sabit bir öz ile kurulan dinamik ilişki içinde işliyor gibi ele alabilir: Sünni İslam'ın normatif kuralları (ki bunlar sadece kağıt üstünde kalmıyordu) yüzlerce yıl boyunca, bölgesel kimliğin pagan yönlerini dönüştürdü ve nihayetinde de geri dönülmez bir biçimde onların yerine geçti.

Şurası açık ki, İslami bir meta-anlatının varlığını iddia etmek için iyi sebeplere sahibiz. Özellikle, eğer metinsel olarak tanımlarsak, üzerinde mutabık olunan Sünni müfredat konusunda bu böyle. Önemli Kur'an tefsirleri, fıkıh usulü kitapları ve Eşari veya Maturidi dogmatik sentezler ile, diğer bazı metinler, geleneksel İslam dünyası boyunca aynıdır. Bu ahkamın vazettiği dini sistem, düzenli olarak, kültürleri belirli bir yöne doğru iteler. Bu aldığından fazlasını veren kurallar bütününü bir meta-anlatı olarak kabul etmekte beis yoktur. Kutsal metinlerde var olan esasa matuf ebedi meselelerin meta-anlatı diye ifade edilmeleri doğru mudur sorusu ise, bizi bu noktada ilgilendirmiyor.

Büyük Britanya'da, Britanyalılık özellikleri içinde asimile olma süreci boyunca, bu meta-anlatıya tekrar eğilindi ve bu meta-anlatı tekrar çeşitlendi. Genç neslin ona daha hevesli olduğu ve ona daha fazla erişim imkanına sahip olduğu söylenebilir. Yaşlı nesil, köy kökenlidir ve dini otorite olarak metinleri değil, veli zatları tanır. Bazı zamanlarda bu oynaklık, geleneğe, yaşayan Ortadoğu muhafazakarlığı vasıtasıyla bağlanmayı netice verir. Mesela Britanya'da yeni hayata geçen tarikatlarda durum budur.[7] Diğer bazı durumlarda ise, İslam, geçmişinden ayrı ele alı-

---

san yapısı olarak gösterilir. Müslüman teologlar, postmodernizme direnmek için, kutsal metin kökenli bir teistik akıl merkezciliği (logocentrism) kullanabilirlerdi.

[7] Ron Geaves, The Sufis of Britain: An Exploration of Muslim Identity (Cardiff: Cardiff Academic Press, 2000).

nır ve metne bağlılık adı altında, velayet tamamen reddedilir. Her iki durumda da, doğaüstüne ve hatta büyülü şeylere saygılı Güney Asyalı taşralı karakteri, yazılı kaynaklardan beslenen değişik tarz selefiliğe veya gelenekselciliğe boyun eğiyor. Britanya'da, bağlılıklar evrenselleştiriliyor ve sonrasında eşit olmayan biçimde tekrar ayrıştırılıyor. Bu durum da, Braelwi tarzı dindarlıktan, daha akışkan Deobandi, Tebliği, Şazeli veya Vehhabi tarzı bağlılıklara doğru bir kayışı gerektiriyor (veya bu kayışı kolaylaştırıyor).

Meselenin diğer yönünü ise, Britanyalı anlatısı oluşturur. İskoçya bağlamında tetiklenen tartışmadan da anlaşılacağı üzere, bu kategori de en az ilki kadar problemli bir kategoridir. Bunun yerine, "İngiliz" kavramı popüler biçimde kullanılmakta; hatta bu başlık altında yazılmış kitaplar basılabilmektedir.[8] Bununla beraber, siyaseten doğru, çokkültürlülük eğilimlerinin bulunduğu bazı üniversitelerde ve bazı yönetici kadrolarda, Britanyalı meta-anlatı fikri reddedilir. Bu sorgulamaya karşı çıkmanın yeri burası değil. Britanyalılık elbette tarifi olmayan bir şeydir. Geleneksel olarak onun öğeleri kabul ettiğimiz ne varsa, bugün küreselleşme karşısında hızlı bir erozyona uğruyor. Birisi "İskoçya bir kilisedir, bir millet değil" demişti (Ernest Barker, 1947'de). Şimdi bu söz, sanki bin yıl önce söylenmiş gibi duruyor.[9] Aynı durum, şu söz için de geçerli: "İngilizler gerçekten de birleşmiş insanlar. Bugün, tarihleri boyunca olmadığı kadar birleşmiş haldeler." Bu sözün, bir gazete araştırmasının sonuç bölümünde söylendiği tarih 1951.[10] Müteakip sayfalar, onları savunmanın reddetmekten daha kolay gözüktüğü bazı genellemelere bağlı kalacak.

---

[8] Jeremy Paxman, *The English: a portrait of a people* (Londra: Michael Joseph, 1998).

[9] Daniel Jenkins, *The British: Their Identity and their Religion* (Londra: SCM, 1975), s.11'de geçer.

[10] Paxman tarafından alıntılanır, s.6.

Bu makalede, Britanya'nın İslam'ı içine alma kabiliyeti bağlamında ve İslam'ın ülkenin sosyokültürel dokusuna nüfuzu esnasında ortaya çıkan Kendi ve Öteki gerilimi bağlamında, iki gözlemi dikkate sunacağım. Bunlardan ilki, Britanya'nın geleneksel dini hayatında, onun İslam'a kucak açmasına elverecek dönüşümlerin yaşandığı hususudur. Bunun anlaşılması için önce, İslam'ın nasıl paradigmatik Öteki olarak tanımlandığına odaklanmak lazım gelir. Kimlikler her zaman yansıtıcı bir tarzda kurulurlar: Bizler, komşularımızdan farklı olanlarızdır. Sonraki bölümde, tarihinde, kendini İslami bir rakibe göre inşa etme tecrübesinden mahrum olan Britanya ulusal kimliğinin, nasıl diğer Avrupalı benzerlerinden ayrıldığı tartışılacak.

1997 Nobel Edebiyat Ödülü, Portekizli yazar José Saramago'ya verildi. Onun en güzel hikayelerinden birisi, kendisinden Lizbon şehrinin yeni yazılan tarihinin dizgisini tashih etmesi istenen bir musahhih hakkındadır.[11] Hikaye boyunca, şehir tarihinin en travmatik olayına (şehrin bir haçlı ordusunca Müslümanlardan geri alınması ve halkının kılıçtan geçirilmesine) sürekli vurgu yapılır. Bu, belki de Ortaçağ boyunca tek bir seferde yapılmış en büyük katliamdır. Yüz bin civarında insan katledilmiştir. Musahhih, sevgili şehrinde bir etnik temizliğin vuku bulduğu gerçeğinden o denli etkilenir ki; ham metni, Haçlıların nefretini yansıtmayacak şekilde değiştirir. Gene de, ham metinde anlatılan soğuk gerçeği düşündükçe, onun çağrısının ölümcül cazibesine karşı koyamaz. Nietzsche'nin musahhihi, "Tanrı öldü" cümlesini, "ölmedi" diye değiştirmenin ayartıcılığına kendini kaptırmamıştı. Fakat hikayedeki örnekte, asıl metinde "Haçlılar Lizbon şehrini ele geçirdiler" yazarken, musahhih bunu "geçirmediler" haline sokacaktı; çünkü o, böylesi bir tarih ile yaşama-

[11] Jose Saramago, çev. Giovanni Pontiero, *the History of the Siege of Lisbon* (Londra: Harvill, 1996).

ya katlanamıyordu. Bu tarihin değişmesi lazımdı. Bu Portekiz ulusal hafızasının yeni versiyonunun yayınlanmasını müteakiben meydana gelen gürültü; Saramago'ya, çarpıtılmış bir ulusal kimlik ile hesaplaşmanın zorluğunu gösterecekti. Bu yedi yüz yıl önceki bir hadise dahi olsa. Portekiz'in ulusal destanı, *Lusiads*, "Tanrı'nın arzusu neticesi, imansız Müslümanların son derece müreffeh olacakları ama sonunda tamamen yok edilecekleri topraklar"a[12], yani burada yapılan etnik temizliğe methiyeler düzer. Burada ulusun kimliği, İslami bir Öteki'ne göre şekillenmiştir. Bunun neticesi olarak Portekizli imamlar bugün "sürekli surette, okulda kendilerine, Müslümanların Portekiz halkının düşmanları olduğu öğretilen kafası karışmış Müslüman öğrencileri (ki bunlar Portekiz'de doğmuş Portekizlilerdir) yatıştırıyorlar."[13]

Diğer Avrupa ulusları da, Müslüman Öteki ile girilen bir polemiğin sonucu şekillenmişlerdir. Onları, Hıristiyan Avrupa topraklarını kirleten ahlaksızlar olarak görüyorlardı. İspanyol dilindeki ilk büyük edebi çalışma olan *Cantuar de mio Cid*, yüz yıllar boyunca İspanya'nın kendisi ve İslam hakkında sahip olduğu imajların oluşumuna katkı yapmıştı.[14] O kadar ki, sekülerleşme

---

[12] Luis Vaz de Camoens, *The Lusiads* (Harmondsworth: Penguin, 1952), s.80 (Canto 3).

[13] Nina Clara Tiesler, 'No Bad News from the European Margin: the New Islamic Presence in Portugal', *Islam and Christian-Muslim Relations* 12 (2001), 71-91, s.83.

[14] Bkz. Bernard F. Reilly, *The Contest of Christian and Muslim Spain 1031-1157* (Cambridge, Mass., ve Oxford: Blackwells, 1992), 252-3; Israel Burshatin, 'The Docile Image: The Moor as a Figure of Force, Subservience and Nobility in the Poema de mio Cid', *Kentucky Romance Quarterly 31* (1984), 269-280; daha geniş bir resim için bkz. Gamal Abdel-Rahman, 'La literature espanola ante la caida de Granada (la imagen del musulman antes y despues de 1492)', ed. Abdeljelil Temimi, *Actes du Ve symposium international d'Etudes morisques sur le Ve centenaire de la chute de Grenade 1492-1992* (Zaghouan: Centre d'Etudes et de recherches ottomanes, Morisques, de Documentation et d'information, 1993), 29-55. Cid, Fransa'da etkiliydi, ve ilk Fransız Klasik tiyatro eserine ilham kaynağı oldu; cf. Peter H. Nurse (ed.) *Le Cid, Pierre Corneille; the text of the orginal edition (1637); edited with an introduction, notes and variants* (Londra: Harrap, 1978).

sürecinden bile sağ çıkmayı başardı ve yirminci yüzyılın en büyük İspanyol kimliği teorisyeni Miguel de Unamuno için, zengin yabancı elite karşı İspanyol direnişinin sembolü halini aldı.[15] Yeni dünyada dahi, kasaba cemaatleri, *cristianos y moros* oyunlarını tertip ettiler. Kiliselerde ise San Jaime "Matamoros"un resmi bulunurdu. Bunlar, Yeni İspanya'da, güya din değiştirmiş Müslümanların rahatsız edici varlığını gösteren delillerdir; tabii bir de, Müslüman karşıtı temaların, Kızılderililerle savaşın içine nasıl yedirildiğini.[16]

Örneklerin sayısı çoğaltılabilir. 1990'lar boyunca Kosovalı ve Bosnalı Müslümanların yaşadığı trajediler, aslında, Sırpların kendi ulusları hakkındaki tefekkürlerinin en değişmez temasının bir sonucuydu. Bu tema, İslam canavarına karşı savaştır. Sırpların ulusal destanı, Karadağlı piskopos Petar Njegos'un yazdığı *Mountain Wreath* şiiridir. Sırplar, mültecilerin Bosna'dan kaçışını gösteren bir çok televizyon görüntüsünün altına alt yazı olarak, zevkle, bu şiirden (veya daha doğru tabiriyle bu Müslüman karşıtı şiddetin zafer şarkısından) parçaları koydular. Bir piskoposun cemaatini nasıl savaşa sürüklediğinin bir örneği olarak şu parçaya bakalım:

---

[15] Miguel de Unamuno, *La Enormidad de Espana: Comentarios* (Lucero, Mexico: Editorial Seneca, 1945), 92-3. Unamuno için, *reconquista*nın ilham vericisi Don Pelayo'nun mağarası, Ötekinin kaosuna karşı İspanyol gerçeğinin başladığı noktadır. Bkz Carlos Blanco Aquinaga, "Unamuno's "yoismo" and its relationto the traditional Spanish individualism" içinde Ramon Martinez-Lopez (ed.), *Unamuno Centennial Studies* (Austin: Department of Romance Languages, University of Texas, 1966), 45-6.

[16] Marquez de Lozoya, 'Los moriscos en America', *Archivo del Instuto de Estudios Africanos* 14 (1960), 23-27; Cardaillac, 'Le probleme morisque en Amerique', *Melanges de la Casa de Velazquez* 12 (1976), 283-306; Mercedes Garcia-Arenal, 'Moriscos and Indians: a comparative approach', Geert Jan van Gelder ve Ed de Moor (ed.), *The Middle East and Europe: Encounters and Exchanges* (Amsterdam ve Atlanta: Rodopi, 1992), 39-55.

Haç için vurun! Kahramanlık adına vurun!
Her kimin parlayan kollarında cesaret varsa
Her kim sinesinde bir yürek taşıyorsa
Bu, Mesih'in kutsal ismine küfredene vursun.
Onları ya suyla vaftiz edin ya da kanla!
Bu cüzzamlıları yöremizden kovalayalım.
Gelin dehşet veren türküler okuyalım;
Kan lekeli taşlarda gerçek altarı kuralım.

Bir ara, piskoposun bu hezeyanlarına, bir Müslüman'dan cevap gelir:

Pek bir küçük toprağımız,
Gene de iki inanç var olabilir burada.
Nasıl karışabiliyorsa çorbalar tek tasta,
Kardeş kardeş yaşayalım bırakınız.

Piskopos bu teklifi reddeder; ve şiir şöyle devam eder:

Ne gören tek bir göz, ne Müslüman dili,
Hikayesini anlatmak için bir gün daha kaçacak
Hepsini koyacağız kılıçların altına.
Tüm vaftiz edilmeyi reddedenleri.
Fakat Kutsal Çocuğa bağlananlar ise
Vaftiz edilecekler Haç işaretiyle
Ve kardeşler olarak selamlanıp, kutlanacaklar.
Müslümanların evlerini ateşe vereceğiz,
Ne bir direk kalacak ne de bir iz,
Şeytanın bu gerçek hizmetkarlarından geriye!
Cetinje'den Çeklitçe'ye kadar gittik,
Orada geri çekilen Müslümanları gördük;
Aramızdan bir kısmı aşağı indi,
Ve onların tüm evlerini ateşe verdi.

Tüm camilerini büyük, küçük,
Pis bir harabeye çevirdik.
Gelip geçenler aşağılayıcı bir bakış atsınlar diye.[17]

Bu Sırbistan'ın ulusal destanı. Okullarda öğretiliyor ve hürmet ediliyor. Milliyetçiler bundan memnun, liberaller rahatsız.[18]

Daha doğuya gidersek, Rusya'da, Volga, Sibirya ve Kafkas Müslümanlarının topraklarının ele geçirilmesi ile ilgili Rus ve Kazak hikayeleri hâlâ popülerdir. Üstelik ulusal müfredatta da önemli yere sahipler. Bunun bir sebebi de, "Haceroğulları"na karşı Ortodoksluk için savaşan IV. İvan ve "Rusya'nın kurucusu" Rodonezhli Aziz Sergius gibi kişilerin Rusya tarihinde oynadığı roldür. Aziz Sergius Tatarların yenilmesi için dua etmiştir ve manastırı, şimdilerde Rusya'nın en büyük türbelerinden biri halini almıştır. İslam'a karşı, neo-Bizantin bir toplanma çağrısı olan *Dmitry Donskoy'un Türküsü,* Rus edebiyatının kurucu metinlerinden biridir. Bu metin, Rus ulusal kimliğinin temellerinde, kutsal çatışma anlayışının yattığını gösterir.[19] Bu metnin de tonu, Vsevlav'ın destanından farklı değildir. Bu ikincisinden bir küçük alıntı yapmak gerekirse:

---

[17] P.N. Njegos, çev. James W. Wiles, *The Mountain Wreath* (Londra: Allen ve Unwin, 1930), Asim Zubcevic, 'Pathology of a Literature: Some Roots of Balkan Islamophobia', *Islamica* 2.3 (1996), 78-82.

[18] Zubcevic, 82.

[19] James H. Billington, *The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture* (Londra: Weidenfeld, 1966), 54. Diğer eserler için bkz. R. Jakobson ve D. Worth, *Sofonija's Tale of the Russian-Tatar Battle on the Kulikovo Field* (The Hague: Mouton, 1963); Michael Khodarkovsky, "'Ignoble Savages and Unfaithful Subjects: Constructing Non-Christian Identities in Early Modern Russia", içinde D.R. Brower ve E.J. Lazzerini (ed.), *Russia's Orient: imperial borderlands and peoples 1700-1917* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 9-26. Rusya'nın İslam fobisi ile alakalı daha fazla bilgi için bkz. Ataullah Bogdan Kopanski, 'Burden of the Third Rome: the threat of Russian Orthodox fundamentalism and Muslim Eurasia,' *Islam and Christian-Muslim Relations* 9 (1998), 193-216.

Vurmaya devam edin; küçüklere, büyüklere,
Krallıkta bırakmayın nefes alan birini.
Sadece yaşamasına izin verin,
Ne yedi binden çok ne de az
Tatlı, güzel bakirelerin.[20]

Daha sonraları Rusya, İspanyol Engizisyonuna heves eder oldu ve onun bazı yaklaşımları ile metodlarını kendine uyarladı.[21]

Poitiers savaşı için Braudel, Fransa'nın "elektrik şoku" ve "ilk gerçek haçlı seferi" ifadelerini kullanır.[22] O, bu savaşın, Fransa'nın ulusal kimliğinin belirleyici noktası olduğunu savlar. Bu ve Karolenj hanedanı zamanında İslam'a karşı kendilerini savundukları diğer olaylar, Fransa'nın en önemli ulusal destanı olan *Chanson de Roland*'da anlatılır. Bunlar, "Avrupa'nın doğuşunu" netice verecektir.[23]

İslam dünyası ile tarihi bir sınıra sahip olmayan Almanya bile, bu karşılaşmanın şekillendirdiği bir mantaliteyi ortaya koyar. Buradaki bağlantı, Töton Şövalyeleri üstünden gerçekleşir. Bu, Filistin'de ortaya çıkmış bir askeri tarikattı. 1268 yılında, Kudüs yakınlarındaki Starkenberg kalesini kaybettikten sonra Prusya'ya

---

[20] Roman Jakobson ve Mark Szeftel, 'The Vseslav Epos', Roman Jakobson ve Ernest J. Simmons (ed.), *Russian Epic Studies* (Philadelphia: American Folklore Society, 1949), 13-86, s.49.

[21] Billington, 70. Billington'a göre, son dönemde ideolojik temizlik ile alakalı Rus konseptinin kökleri Reconquista'daki *limpieza de sangre* konseptine dayanır.

[22] Bu biraz çağ aşımı olarak kabul edilebilir. Cid romansı gibi Roland da, aslında Haçlı edebiyatıyla çok da alakalı değildir; en azından topraksal endişeler barındırmaz. Cf. Bandera Gomez, *El 'Poema de Mio Cid': poesia historia, mito* (Madrid: Gredos, 1969), 51; Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (Londra:Longman, 1979), 81 (El Cid hakkında): "Onun motifi, Hıristiyanlığı yaymaktan ziyade şereftir."

[23] Fernand Braudel, *L'identite de la France.* 2. cilt: Les Hommes et les Choses (Paris: Arthaud-Flammarion, 1986), 105-6. Braudel, Karolenjler döneminde güneyden gelen tehlike sonucu oluşan Fransız Alman yakınlaşmasının da, modern Avrupa'nın entegrasyonunun bir ön şekli olduğunu söyler. Zaten bu son entegrasyon da, Müslüman Kuzey Afrika'nın kültürel dışlanmasıyla şekillenmiştir.

taşındı. Mensupları beraberlerinde, büyük Alman efsanesi *drang nach Osten*'ı (Doğuya doğru itme), Suriye'de öğrendikleri askeri teknolojiyi ve haçlı tavrını getirdiler. Şövalyelerin büyük ustaları (*hochmeister*) pagan Prusyalıları, Kuzeyin Saracenleri olarak tanımlıyorlardı. Desmond Seward'ın da gösterdiği üzere, toprakların doğuya doğru ilerletilmesi esnasında sergilenen vahşet, deniz aşırı toprakların mutlakiyetçi dini tavırlarının sera ortamında yaşatılması anlayışını yansıtıyordu.[24]

Drang nach Osten'ın Üçüncü Reich zamanında tekrar canlandırılması, Müslümanlara karşı düzenlenen haçlı seferi mirasını kavramadan anlaşılamaz. Luftwaffe'nin sembolü, Töton Şövalyelerinin haçı idi. SS'lerin etnik haritayı tekrar düzenlemesi, Şövalyelerin tarikat toprakları üstündeki siyasetlerinin romantik hatırasından ilham alınarak yapılmıştı. Şövalyelerin siyasetinin kaynağı ise, Müslüman halkın yönetimi ile alakalı Haçlıların kullandıkları tekniklerdi. Hitler bir Hıristiyan değildi; fakat dinleyicilerini Haçlı ve anti-Saracen retoriklerle motive etmesini iyi bilirdi. Eylül 1937'deki Nuremberg Mitingi'nde, "rakip Nasyonal Sosyalist ve Bolşevik dünya görüşleri arasındaki çatışmayı, Hıristiyanlık ve Müslümanlık arasındaki çatışmaya benzetti".[25]

Tüm bunların aksine, Britanya'nın ulusal destanında, İslam'la Armageddon tarzı bir çatışmaya dair herhangi bir atıf yoktur. Kathleen Raine'in de gösterdiği gibi, "Britanya'nın Meselesi" kendini, Arthur hakkındaki ve yarı-pagan, yarı-Hıristiyan Kutsal Kase'nin aranması hakkındaki efsanelerde gösterir. Mallory'den Walter Scott'a değin pek çok kez, sonrasında Purcell'in *King Ar-*

---

[24] Desmond Seward, *The Monks of War: The Military Religious Orders* (ikinci baskı Penguin: Harmondsworth, 1995), 95-140.

[25] Norman H. Baynes (ed.), *The Speeches of Adolf Hitler*, 1922-39 (2 cilt, Oxford, 1942), I, 688-712; Alan Bullock tarafından çevrilen şekliyle, *Hitler, a Study in Tyranny* (ikinci baskı Harmondsworth: Penguin, 1990), 365. Burada kastedilen muhtemelen, Helenistik Hıristiyanlığın insan iradesine önem verdiği, oysa tıpkı "Yahudi" Komünizm gibi Semitik bir din olan İslam'ın kaderci olduğudur.

thur'unda, John Cowper Powys'in *Porius*'unda, E. White'ın (ve Britten'in) *The Sword in the Stone*'unda ve sayısız yerel hikayede, Arthur devri, Britanya'nın kurucu destanı olarak ele alındı.[26] Bu destanın ise ya Müslümanlar ile hiç alakası yoktu ya da varsa bile bu son derece ufaktı. Bu, kimlik sembolizmi değil ezoterik sembolizm dolu bir dini hikaye idi: Yuvarlak Masa bir zodyaktı ve göğün altında kralın yerini işaret ediyordu. Bu imajın Ortadoğu kökenli olma ihtimali mevcut. Mordred tarafından tahtın ele geçirilmesine rağmen, efsanelerdeki İngiliz tarzı ahlaki iyimserlik hemen göze çarpar. Arthur ölmez, uykuya dalar ve bir gün krallıkta adaleti tesis etmek için tekrar dönecektir. O bir mesih figürüdür, belki de gâib imamdır. Gülhaç efsanelerindeki uyuyan Christian Rosenkreutz'u hatırlatır; ki onun da İsmaili kökenli olması kuvvetle muhtemel.

Sonuç itibarıyla, Britanya'nın ulusal kimliği, İslam karşıtlığı özelinde şekillenmemiştir; fakat bu gerçeğin de, bu topraklardaki Müslümanların kimliklerinin ve yanyana yaşamalarının geleceği ile alakalı kayıtsız bir iyimserliğe yol açmaması gerekir. Bunun bize söylediği sadece şudur; Britanya ve İslam anlatıları, karşılıklı ulusal kimliklerinin tarihsel bileşenlerince karartılmamaktadır. Britanyalı ve özellikle de İngiliz tarzı yabancı düşmanlığı ve ırkçılığı Stuart savaşlarında, İrlandalılara ve Amerikan yerlilerine karşı doğmuştur; İslam'a karşı değil.

Ülkenin kendi hakkındaki eski hikayelerinde İslamofobik öğelerin bulunmaması hakkında yorumlar yaptık. Şimdi ise, Birleşik Krallığın tarihi kimliğine bu dinin de katılması olasılığını değerlendirebilmek için, Britanya İslamı içindeki mevcut gerilimleri ele almamız icap ediyor.

---

[26] Kathlen Raine, *Golgonooza: City of Imagination. Last Studies in William Blake* (Ipswich: Golgonooza, 1991), 161-4

İslamın bu ülkedeki muhkem varlığı, geleneksel Sünniliğin can damarında meydana gelen patlamalarla uyumlu gelişti. Eamon Duffy'nin "altarların soyunması" adını verdiği hal, şimdi de İslam'ın başına geliyor. Yol üstünde bir İslami reformasyonun bizi beklediğini dahi söyleyebiliriz. Latin Batı'daki reformasyon gibi, burada da amaçlanan aşkın olanın (transcendent) içkin olan (immanent) üzerindeki hakimiyetidir. Evliya türbeleri yıkılıyor, şifacıların, aracıların, tılsım satıcılarının ve her cins kutsallık tellalının otoritesi sorgulanıyor. Hem de öyle sorgulanıyor ki, daha bir nesil önce bunun hayal edilmesi bile mümkün değildi. Cezayir'in kırsalını ziyaret edenler, daha şimdiden, ufukta bir dönüşümün belirdiğini not ediyorlar. Daha güneye inilirse, Afrika İslamının, giderek Afrika'da İslam haline geldiği müşahede ediliyor.[27] Eski yerelleşme kalıpları, R. Robertson'ın "glokalizasyon" adını verdiği şeye teslim oluyor. Ortaya, uzak (bu durumda Arap) normlarının yerli kopyaları çıkıyor; "yurtdışına gitmesi gereken ama evi terketmek istemeyen gezginler için bir koza"...[28]

Britanyalı Müslümanlar da, İslam dünyasının bir parçasını oluşturduğu için, bu eğilimler onları da etkiliyor. Bu ülkedeki diğer topluluklar ile mutlu ve kaynaşmış bir birliktelik için, bunun ne anlama geldiğini kavramak çok önemli. Burada ve başka yerlerde, eski nesillerin saygı duyduğu ulema için otorite Gazali idi. Bugün ise o, yerini İbn Teymiye'ye bırakmış durumda. Gazali'nin Hıristiyanlara bakışı saygılıydı.[29] Üstelik Şafiilerin kural ve uygulama tanımları, yerel geleneklerle ve yeni uygulamalarla uzlaşabiliyordu. Bu da, kıyasla çıkarılmış Şeriat kurallarının bir çoğunun revize edilmesi esnasında kamu yararına geniş bir rol ver-

---

[27] Eva Evers Rosander ve David Westerlund (ed.), *African Islam and Islam in Africa: encounters between Sufis and Islamists* (Londra: Hurst, 1997).

[28] R. Robertson, *Globalizaiton: Social Theory and Global Culture* (Londra: Sage, 1992), 174.

[29] Tim Winter, 'The Last Trump Card: Islam and the Supersession of Other Faiths', *Studies in Interreligious Dialogue* 9 (1999), 133-155, ss.149-50.

mek suretiyle, Müslümanların yaşadığı toplumda sosyal ve hukuksal uzlaşıyı garanti altına alıyordu.[30] Buna karşın, "savaş teolojisi"ni son derece güvensiz bir zamanda kaleme alan[31] İbn Teymiye, hararetli bir Hıristiyanlık karşıtıydı ve yabancı öğelerin girişine karşı saf bir İslam toplumu vizyonunu savunuyordu.[32] Sosyologlar, Endonezya'da, Nazareth'de veya Sudan'da Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında artan gerilimi, temelde sosyoekonomik dönüşümlerin bir nedeni olarak yorumlamayı seviyorlar. Oysa ki bu son derece yetersiz bir açıklama. Üniversiteleri ile idari yapıları ile Batı'nın İslam yorumundaki en büyük hatalardan birisi, teolojinin ne denli merkezi bir role sahip olduğunu görmek istemeyişleridir. Çok az kimse, 16. yüzyıl Alman tarihinin, Hıristiyan sakramental teolojisini ve kilisebilimini bilmeden kavranabileceğini iddia eder. Oysa konu İslam dünyası oldu mu, çoğunlukla, milli seküler elitlerin karşısında duran "köktendinciler", "İslamcılar" gibi kaba terimler tedavüle girerler. Gerçekte bu tip kategoriler büyük oranda indirgemecidirler ve akademisyenleri, siyaset araştırmacılarını ve medya analistlerini yanlışa sürüklerler. Oysa ki meselenin iki değil üç boyutu mevcuttur: Batı modernliği ile karşılıklı birbirlerini reddetme ve birbirleriyle uzlaşma çabaları, farklı kültürlere açık geleneksel İslam, aşkıncı (transandantalist) İslamcılık.

Yeni aşkıncılık, peşi sıra düşmanlıkları da taşır. Onun düşmanlığı, sadece Hıristiyanlara yönelik değildir. İslam'ın daha iç-

---

[30] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 112-3; Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 267-82.

[31] Johannes J.G. Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism* (Londra: Hurst, 1997), 34, 37. Burada, onun bida-yı hasene prensibine olan düşmanlığının, onun yeni Müslüman olmuş Moğal hanlığa olan sinirinden kaynaklandığı gösteriliyor. Onu sinirlendiren husus, hanlığın, memurları ve askerleri arasında, bağdaştırmacılığa büyük ölçekte müsamahakar oluşuydu.

[32] Mohammad Umar Memon, *Ibn Taimiya's struggle against popular religion: with an annotated translation of his* Kitab iqtida' as-sirat al-mustaqim mukhalafat ashab-al-jahim (The Hague: Mouton, 1976).

kin okumaları da (özellikle de tasavvuf) bu düşmanlıktan nasiplerini alırlar; çünkü bunlar, tarihsel olarak, kendilerini çevreleyen kültürler ile barış içinde yaşamaya isteklidirler. Bu aşkıncılığın anlaşılması, İslamın mevcut durumunun (ve bu arada Biritanya İslamının) kavranmasında anahtar role sahiptir. Mesela Ezher Üniversitesi'nde eğitimini tamamlayanlar, görevli oldukları camilere kibar çalışanlar olarak avdet ediyorlar. Buna karşın, eğitimlerini Riyad veya Medine'de alanlar, dönüşte genellikle girdikleri polemikler ile öne çıkıyorlar. Bunun nedeni, Mısır'da verilen eğitimin, Gazali'nin paradigmasını takip etmesi. Zaten eğitimin verildiği şehir, halkın dindarlığının yanı sıra, çok uzun süreden beri bir parçası olan Hıristiyan ve Batılı sakinleri ile de meşhur. Riyad veya Medine'de verilen eğitim ise, öncelikle, İbn Teymiye'nin etkisi altında ve gözle görülür tarzda daha saldırgan. Aralarında radikal bir ayrılık var: Gazali'nin tarzı kucaklayıcı ve affedici, diğeri ise katı bir biçimde, tüm melezliklerin haddi aşmak olduğu hususunda ısrarcı.[33]

Britanya'da da, Vehhabi varlığı önem arz etmeye başladı. Burada, İbn Teymiye'nin gündeminin en sıradışı yönü de tartışıldı. Bu *el-velâ' ve'l-berâ* doktrinidir: Sadakat yalnızca onaylanmış imamadır, tüm insan yapısı otoriteler reddedilmelidir. Böyle bir imamın altında olmadıkça, Hıristiyanların ve diğer ehl-i kitabın zimme anlaşmaları geçersizdir.[34]

Velâ' ve berâ doktrini, yeni içkinlik karşıtlığı ile normatif gelenekselciliği ayıran uçurumun ne denli geniş olduğunu da ortaya koyar. Bu ikincisinin nasıl bir şey olduğu, Kaliforniya'da bir ders esnasında, Moritanya'nın en önemli Maliki alimlerinden biri

---

[33] Henri Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya (Kahire: Institut Françis d'Archeologie Orientale, 1939), 522-7.

[34] Cf. Örneğin Saudi Arabistan'da eğitim görmüş Muhammad Saeed al-Qahtaani, *Al-Wala' wa'l-Bara' According to the Aqeedah of the Salaf* (New Delhi: Islamic Call, 1998).

(Şeyh Abdullah bin Bayyah) tarafından, Amerikalı Müslüman dinleyicilere şu şekilde ifade edilmişti: "Burada yaşayan Müslümanlar ile hakim otoriteler arasındaki ilişki, bir barış ilişkisi ve bir yazılı anlaşma onayıdır. Bu bir diyalog ilişkisidir, bir verme ve konuşma ilişkisi [...] üstünde yaşadığınız toprağın yasalarına saygı göstermeniz zorunludur." Şeyh konuşmasına, klasik fıkhın, gayr-i Müslim komşuların esenliği ve onlara saygı gösterilmesinin gerekliliği hususunda nasıl titizlendiğini anlatarak devam etti. Hatta İslam'ın topluma ve çalışma yerine entegre olmasını kolaylaştırmak adına, gene klasik fıkhın, nasıl en temel dini kurallarda (namazın vakti gibi) dahi uyarlama yapılmasına izin verdiğini anlattı. Sonra şöyle devam etti:

> Bir cemaat olarak bize özgü bu şeyleri muhafaza etmeliyiz; ama bir de, sadece bize özgü olmayan, bizim de bir parçasını oluşturduğumuz insanlık alemine ait şeyler var [...] Köklerimizi korumalıyız. İnancımızda derin köklere sahibiz, ama aynı zamanda açık da olmalıyız.[35]

Geleneksel Sünniliğin hukuksal ve teolojik olarak beraber yaşamaya ve adaptasyona izin verme kapasitesinin izi, bir çok tarihi metinde de sürülebilir. Neredeyse sınırsız sayıda örnek içerisinden, Polonya ve Litvanya'da, Katolik çevrelerinin içine gömülü yaşayan tarihi Müslüman cemaati ele alalım. Bu bölgede Müslümanlar, çevrelerindeki kültüre büyük oranda uyum sağlamakla birlikte (bu uyumu cami mimarisinde, giyim ve yemek alışkanlıklarında ve dini seremonilerinde de kullandıkları Lehçe'de görebiliriz[36]), iman ve ibadet esaslarını muhafaza ediyorlar.

---

[35] http://sunnah.org/articals/muslims_in_nonmuslims_lands.htm

[36] György Lederer, 'Islam in Lithuania', *Central Asian Survey* 14 (1995), 425-48; P. Borawski, 'Religious tolerance and the Tatar popuolation in the Grand Duchy of Lithuania, 16th to 18th century', *Journal, Institute of Muslim Minority Affairs* 9 (1988), 119-133; B. Szajkowski, 'The Muslim minority in Poland', in S.

Çin'deki Müslümanlar da, uyum sağlama ve uyum sağlanma hususlarında, bunlardan aşağı kalmazlar. Bunun güzel bir örneğini, Sayyid-i Ajall'in (ö. 1279) oynadığı rolde müşahede ederiz. O Yunnan'ın Yüen yöneticisidir ve dindar bir Müslümandır. Aynı kişi, bölgenin ilk Konfiçyus tapınaklarının da yapım emrini verir ve Çin kültürünün bölgeye kesin girişinin de sorumlusudur. Bu sebepten dolayı, imparatordan, "Sadık ve Şefkatli" nişanı alacaktır.[37] Çin'deki Müslüman Huiler, ülkenin üç semavi dininden birinin bağlıları olarak tanınırlar. Saçlarını at kuyruğu örerler ve Konfiçyus'a bir peygamber olarak saygı gösterirler.[38] Buram buram Çin kokan bir İslam'ı yaşarlar. Fakat dinin esasları hususunda da tavizsizdirler. Burada da, tıpkı Polonya'da olduğu gibi, iyi Müslümanlar, aynı zamanda, topluma en üst seviyede entegre olmuş iyi yurttaşlar da olabileceklerini ispatlamış ve fakat asla asimile olmamışlardır. Sosyal entegrasyonun bu karakteristik Müslüman modelini, geniş bir kültür aralığında takip edebiliriz. Bu uyum ancak, Öteki taraf zulüm siyaseti izlerse bozulur. Zalim Pedro, Korkunç İvan veya Mançular örneğinde olduğu gibi.

Müslümanların bu denli yerelleşmesi ancak, müminlerin temel kimliklerine sarsılmaz bir güven duymaları ve sahip oldukları hukuk ilminin çok yönlülüğü sayesinde mümkün olabilmektedir. Hukuk, alt etmek yerine, budanıp aşılanabilmektedir. Bu sayede, toplum yararı, yerel icma veya muhtemel İslam öncesi kutsal kökenler gibi gerekçeler ile, yerel özellikleri kendine mal

---

Vertovec and C. Peach (ed.), *Islam in Europe: the politics of religion and community* (Basingsstoke: Macmillan, 1997), 91-100.

[37] P. D. Buell, 'Saiyid Ajall (1211-1279)', E. De Rachewiltz, Hok-lam Chan, Hsiao Ch'i-ch'ing, ve P.W. Gieger (ed.), *In the service of the Khan: eminent personalities of the early Mongol-Yuan period (1200-1300)* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1993), ss.466-79.

[38] Michael Dillon, *China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects* (Richmond: Curzon, 1999), 80; T.W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (ikinci baskı: Lahore: Sh Muhammad Ashraf, 1979), 310-11.

edebilmektedir.[39] Elbette imanın ve İslam'ın temel rükünleri hususunda bu tarz bir müzakere mevzu bahis değildir; fakat evrensel bir din olan İslam, diğer hususlardaki yüksek uyum kabiliyetini, her fırsatta ispatlayagelmiştir. Bu uyum onun bir coğrafyada, Araplaştırmadan yerel stilleri geliştirebilmesine ve evrensel ile özel arasında bir dengeyi tutturabilmesine imkan tanır. Halk İslamı doğası gereği geçici, sapkın veya kural karşıtı değildir (bu ön kabul, bazı Oryantalistlerde bir fikr-i sabit halini almıştır. Onlar sadece "Yüksek İslam"ın geçerliliğine inanırlar). Halk İslam'ı esasen; Allah'ın her yerde hazır ve nazır olmasına dair Kur'an pasajlarının yerel yorumlarına ve Tanrı'nın aşkınlığı hakkındaki yorumlara somut ve sınırlayıcı kriterler getirmek için dinin esas eğiliminin yerel anlamda hayata geçirilişi diye tarif edilebilir. İlahi aşkınlık konusunda ümmet içindeki görüşler birbirinin benzeridir. İlahi içkinlik hususunda ise kalıcı ve radikal farklılıklar mevzu bahistir. İbadet edilen yere hemen her tarafta cami adı verilir, ama mutasavvıfların toplandığı mekanların adı tekke olur, dergah olur veya daotang olur. Caminin yüzü Mekke'ye dönük iken, derviş locaları, yerel özellikler içinde kök salması ile meşhur bir velinin mezarı da olabilir. Böylece normatif İslam denince, hem yüksek metinsel bir gelenek, hem de her çeşit alt gelenekler hatıra gelmelidir. Bu ikisinin etkileşimi de genellikle dengelidir. Lamin Sanneh ve V. S. Naipaul gibi gözlemciler, İslam'ın yerel özelliklere uyum sağlamadığını, üstelik de onları elimine etmeye çalıştığını (yani gezgin sığ kafalılık ve hatta "Arap emperyalizmi" olarak İslam algısı) iddia ederler.[40] Buna

[39] (Yerel külüre uyum sağlama vasıtası olarak yerel icma hususunda) Gustav von Grunebaum, 'The Problem: Unity in Diversity', içinde Gustav von Grunebaum (ed.), *Unity and variety in Muslim civilization* (Chicago and Londra: 1955), 31; "bizden önce gelenlerin vahyedilmiş kanunları" için, Kamali, *Priciples*, 229-234.

[40] Lamin Sanneh, 'Muhammad's Significance for Christians: Some Personal Reflections', *Studies in Interreligious Dialogue* 1/i (1991), 25-40, s.39'daki Wycliffiyan tasarını not edin: "Müslümanlar yerel dili, dini metinlerdeki standart kul-

karşın antropologlar ise, genellikle Müslümanların yerelleşme başarılarına atıf yaparlar. Bu süreç de genellikle hem yumuşak hem de iki taraflı olarak gelişir ve yüzlerce yıl alabilir. Gerçek yerelleşmenin illa ki tek taraflı olması gerekmediğinden, tam bir asimilasyondan da bahsedilemez. Gelin bir Güney Hindistan etnolojistinin yargısına kulak verelim:

---

lanım olma hakkından mahrum etmek suretiyle; yerel canlılığın eşsiz ve öncelikli kaynağını boğdular." Burada ortaya konan tavır, feministlerin İsa'nın erkek oluşu dolayısıyla takındıkları tavra benzer. Burada eleştirilen şeyin, uygulamada Müslüman kültürleri fakirleştirdiğini iddia etmek çok zordur. Mesela dini edebiyatı ele alalım. Yerel halkın İslamiyete dahliyle beraber, İran'da edebiyat olağanüstü bir canlılık devresine girdi. Türkçe Mevlitler de bir başka örnektir. Burada kutsal, modern Avrupa dillerinin dahi alışık olmadığı derecede, yerel dil tarafından ifade olunmaktaydı. Bir Müslümanın bakış açısından, kutsal yazının çevrilebilirliği meselesinin karşılaştığı üç engel mevcuttur. (bkz. T. Winter, 'Qur'an: Translations', *Concise Encyclopedia of Language and Religion* Londra: Pergamon, 2001) Birincisi, bu çeviri tartışmaya sebep olacaktır, tıpkı "çevirinin doğruları ve yanlışları dolayısıyla, Hıristiyan Kilisesindeki ilk anlaşmazlıkların baş göstermesi" gibi. (A.C. Patridge, *English Biblical Translation,* Londra: Andre Deutsch, 1973, 3) İkincisi, çeviri, teolojik yanlış yerleştirmelere ve anakronizme sebep olabilir. Tıpkı, çevirmenler tarafından, Kitab-ı Mukaddes'in Yahudi vurgulardan, defalarca arındırılması gibi. Üçüncü olarak ise, ibadet ve doktriner kullanım amaçlı ciddi çeviri, hiyerarşik korumaya muhtaç, kanonik bir üretim sürecini gerektirir; ki bu İslam'da olmayan bir şeydir. Patrige (s.232) çevirinin zorluğu ile alakalı yaptığı özette şu sonuca varır: "Hıristiyanlar iki çeşit Kitab-ı Mukaddes'e ihtiyaç duyuyorlar: birincisi akademisyenler ve tarihçiler için; diğeri ise Kutsal Metnin herkesin anlayacağı bir dilde olmasını talep eden (ki bu talebin kendisi bir parça irrasyoneldir) sıradan insanlar için." İslam bu sorunu, bir yandan Arapça Kur'an'ı uzmanların araştırması ve herkesin ibadet maksatlı kıraati için muhafaza ederek, diğer yandan da halkın anlaması amaçlı mealleri hazırlayarak çözmüştür. Bununla birlikte mealleri de, Arapçası ile birlikte basmak kuraldır. Cf. Walter Benjamin: "Kutsal metnin, orijinal diliyle beraber basılmış versiyonu, tüm çevirilerin prototipi veya ideal versiyonudur." (Walter Benjamin, ed. Hannah Arendt, çev. Harry Zohn, *Illuminations,* Londra: Fontana, 1973, 69.) Sanneh'in pozisyonu, Belloc'un "Hıristiyanlık Avrupa'dır ve Avrupa Hıristiyanlıktır" ısrarına karşı yeni (ve gayet haklı) bir reaksiyonu ifade eder. Bu reaksiyon yeni bir trenddir ama akibeti muallaktır, özellikle pek çok Üçüncü Dünya Hıristiyanının, Batı kültürüne karşı artan şevkleri göz önünde tutulursa. "Arap emperyalizmi" tezi için bkz. V.S. Naipaul, Beyond Belief: Islamic Excursions among the Converted Peoples (Londra: Little, Brown ve Co, 1998).

> Araştırmamızın neticesi, İslam'ın özellikle Güney ve Güneydoğu Asya'daki yayılımı esnasında, yerel çevreye ve coğrafyaya uyum hususundaki özelliğini teyid eder nitelikte. Bunu yaparken de, esaslarının saflığını muhafaza konusunda çok titiz, füruat ile alakalı meselelerde ise alabildiğine esnek davranıyor. Esasları ile çelişmeyen yerel âdetleri ve gelenekleri benimsemekte beis görmüyor. İslam'ın sadece Karikal veya Tamil kırsalında değil, tüm Güney ve Güneydoğu Asya'daki başarısının ardında yatan sır bu olabilir.[41]

İslam'ın Britanya'daki uyum sürecinin ilerleyen safhâlârı boyunca izleyebileceği yollar özelinde konuşacak olursak, *el-velâ' ve'l-berâ'* ideolojisinin burada ilerleme kaydedemeyeceğini zannediyorum. Bir çeşit ihtiyatlı karşı-reformasyonun, entegre ve saygılı bir azınlık hayatı için, Sünni İslam'ın sahip olduğu kaynakların devamlılığını ve adaptasyonunu sağlayacağına inanıyorum.

Şimdi nihayet, ana konuya dönebiliriz. İslami yaşam biçimlerinin esaslarda değil ama füruatta esnek olduğunu, ve bunun da tarihte, fazla liberal olmayan kültürlerde, yerelleşme ve genel anlamda bir karşılıklı gelişme olanağı sunduğunu belirttim. Britanya ve İslam anlatılarının ikisinin de elastik kültürel yapılar olduğunu ve bunlardan ikincisinin kendini bölgesel değişimlere tamamen uydurabilme yeteneğine sahip olduğunu kabul edersek; Britanya'nın dini manzarasının yalıtılmış ve yabancı değil bütünleşmiş bir özelliği haline gelen İslam'ı, ne tür bir akıbet bekliyor olabilir? Yüzeysel uzlaşıları pas geçip, önemli gördüğüm bir konu üzerine odaklanacağım: İslam ile Britanya tarzı dini inancın uyumluluğu.

Bu konuda ilk ve en açık gözlem, Britanya'nın dini anlatısının merkezini şekillendiren Hıristiyanlık ile İslam'ın soy kardeşliği-

[41] J.B.P. More, 'The Marakkayar Muslims of Krikal, South India', *Journal of Islamic Studies* 2:1 (1991), 25-44, s.44.

dir. İki din de aynı Semitik toprakta gelişmiş ve doktrinlerini aynı Helenistik mirasın diliyle formüle etmişlerdir. Aquinas, Gazali'nin *Makasıd*'ını, mesela Vedaları okuduğundan çok daha rahat okurdu herhalde. Hıristiyanlığın İslam ile ilk tanıştığı dönemde bazı düşünürler, İslam'ın, Hıristiyanlığın sapkın da olsa bir türü olduğunu düşünüyorlardı (Şamlı Aziz John bunun bir örneğidir[42]). Her ne kadar Ortaçağ'daki Latin Hıristiyanlığı pek ender bu görüşü paylaşsa da; iki geleneğin karşılıklı ilhamı, 20. yüzyıldaki bazı alimlerin, İslam'ı, kristolojik olarak yanlış konumlanmış Hıristiyanlık şeklinde ele almalarına sebep oldu. Hıristiyanlığın İslam hakkındaki en yetkin ve bilgili tefekkürlerini kaleme alan Louis Massignon, daha da ileri giderek, İslam'ın ilahi kaynağa sahip ve özünde geçerli bir istisna olduğunu söyledi. Ona göre İslam, Hıristiyanlığın gizemlerini, kapalı bir biçimde içeriyordu: Bakire doğum, logos olarak Mesih ve bunun gibi. Bu, başka türlü bu gerçeklere erişimi mümkün olmayan Semitik dünyaya, bunların duyurulması için böyleydi.[43] Son olarak Hans Küng de, Kitab-ı Mukaddes'in kriterlerini kullanmak suretiyle, Muhammed'in peygamberliğinin geçerliliğini kabul etti. Ona göre İslam'ın ve Budizm'in, Hıristiyanlığın "tashihleri" olarak ilahi anlamları mevcuttu.[44] Onun bu kapsayıcı duruşu aslında, İslam'ı görünmez Hıristiyan kilisesi içinde asimile eder.

Hıristiyanların İslam hakkındaki bu çeşit düşünceleri, bu iki geleneğin kenetlenmiş anlatılar olarak, hem Ortaçağ'ın sonların-

---

[42] Daniel Sahas, *John of Damascus on Islam* (Leiden, E.J.Brill, 1972), 128-9.

[43] David A. Kerr, 'The Prophethood of Muhammad', Yvonne Yazbeck Haddad and Wadi Zaidan Haddad (ed.), *Christian-Muslim Encounters* (Gainesville etc.: University Press of Florida, 1995), 428-30.

[44] Hans Küng et al, *Christianity and the World Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism* (Londra: Collins, 1986), 24-8. İslam özelinde tashih, tarihsel ve Semitik İsa'nın geri dönüşüdür. Her ne kadar Küng, Pavlus'un helenleştirme stratejisinin mirasını reddetmiyorsa da, Hıristiyanlığın, primordiyal monoteizmin köreltilmesi sonucu zayıflatıldığını hisseder. Ayrıca İslam'ın ebionit kökenleri hakkında spekülasyon yapan H. J. Schoeps gibi tarihçilere de sempati besler.

dakinden bile daha verimli olabileceklerini hem de özgünlüklerini muhafaza edebileceklerini müjdeler. Bunlar ayrıca, ilişkinin en bereketli ve birbirine yakın olacağı alanın Kristoloji olduğunu da gösterir. Diğer dinlerin mensuplarıyla uzlaşı sağlayabilmek için, İznik kararlarının değiştirilmesinin doğru olacağına inanan insan sayısı gayet azdır; fakat, diğer başka sebeplerden dolayı (felsefi ve Kitab-ı Mukaddes kritikleri gibi) halihazırda Birleşik Krallık'ta hatırı sayılır sayıda teolog, üniteryen bir seçeneğe doğru meylediyorlar. Buradan da anlaşılacağı üzere, İslam'ın ve Hıristiyanlığın birbirlerini tamamen kabullenmelerinin önündeki en büyük engel, artık eskisi kadar büyük değil. Elbette bu görüşlerin karşısında, neo-Ortodoks bir tepki dalgası (bu dalga bazen Barthian oluyor, bazen de "radikal biçimde ortodoks") da oluştu; yani İznik kararlarının temsil ettiği ortodoksluğun hemen yarın ortadan kalkacağını söylemek, insanın kendini aldatması olur. Gene de, Britanya'da kabul edilebilir bir teolojik seçenek olarak bu üniteryen kristolojinin varlığı, İslam'ın kendisini bu yerel inançlar spektrumu içinde nasıl takdim edebileceği hususunda fikir veriyor. Britanya'nın din tarihindeki anahtar figür Nasıralı İsa'dır. Eğer Britanya'daki kristoloji içerisinde, üniteryen görüşler (ve onun devamı olarak Pelagianist denilebilecek bir soterioloji) için bir alan mevcut ise, İslam'ın yeri hem daha açık hem de daha az sorunlu olacaktır.

Kutsal hakkında hususen Britanyalı olan tefekkürlerin kaynağı ne olabilir? Gene en muhtemel aday olarak karşımıza Arthur dönemi çıkıyor. Ben burada, Britanya'nın dini düşüncesi üstünde baskıları hissedilen üniteryen ve Pelagianist görüşlerin başlangıç noktası olarak bu dönemi kabul edeceğim.

Kathleen Raine'in de belirttiği üzere, Britanya halkının bu kurucu hikayesi ancak egzantrik bir biçimde Hıristiyandır. Kutsal kasenin aranması, Katoliklikte İsa'nın etini ve kanını temsil eden ekmek ve şarap inancının bir temsili değildir. O hem Keltik, hem de Platoncu mistisizmi barındırır. Efsanenin en eski tabakasında,

şövalyelerini, kendilerini feda ederek değil ama nefislerindeki canavar ile boğuşarak dönüşmeye davet eden kamil yönetici imajı, tam bir Hıristiyan okumasına asla elverişli değildir.

Bana göre, her ne kadar hep azınlıkta kalmış ise de, bu ülkede daima bir üniteryen-Pelagianist din anlayışının mevcut bulunmasında, Britanyalıların tasavvurunun bu arkaik tabakası etkilidir. Mesela Milton neredeyse, Arthur dönemi temalarından yola çıkarak bir epik şiir kaleme alacaktı. Sonrasında bunun yerine *Paradise Lost*'u yazdı. Her ne kadar bu kitap, Hıristiyan inancının bir İngiliz'in kaleminden çıkmış en muhteşem ifadesi de olsa, kurulu kiliseden şekil bakımından ayrı düşüyordu. Şimdilerde uzmanlar, onun amacı ve yapısını, radikal bir Anglikan karşıtlığının dışa vurumu olarak okuyorlar. Milton zamanında, Teslis'e ve kefarete (atonement) karşı çıkan özel bir broşür kaleme almıştı. Bunu aklımızda tutmaz isek, onun neden Müsrif Oğul kıssası üstünde, yani sadece Baba Tanrı tarafından dağıtılan lutfun gücü üstünde bu kadar durduğunu anlayamayız. Bir çok otoritenin okumalarında, bunun, onun kurtuluş vizyonunun paradigmasını oluşturduğu belirtiliyor.[45]

İbn Tufeyl (Oxford'daki ilk Arapça Profesörü Edward Pococke tarafından çevrildi) gibi İslami figürlerin, Britanya'nın entellektüel sahnesine çıkması, aynı üniteryen-Pelagianist havayı, Platoncu fikirlerin de refakatinde, güçlendirdi. Milton'un kendisi de, *Prolusion*'ında, Saracenleri şöyle övüyordu: "Onlar imparatorluklarını kollarının gücü kadar, liberal kültür öğrenimi ile de genişlettiler."[46] Nabil Matar'ın da belirttiği gibi Milton için "Araplar,

[45] Michael Bauman, *Milton's Arianism* (Frankfurt anı Main: P. Lang, 1987). Milton'un Teslis'e karşı çıkışının temelinde, onun kutsal metin kaynaklı olmaması yatar. Hıristiyanlık'taki Enkarnasyon doktrinine ise "doğurulan Tanrı değildir" diyerek karşı çıkar. Müteakiben İngiliz Üniteryenliğince de benimsenecek bu son iddia, ilahi *ousia*'nın ifade edilemezliği ile ispatlanır.

[46] Don M. Wolfe (ed.), *Complete Prose Works of John Milton* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1953-1983), I, 299, alıntı için bkz Nabil Matar, *Islam in Britain 1558-1685* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 87.

İngiltere'ye örnek teşkil ederler; sadece askeri cesaretleri ile değil, orjinal tasavvurları ile de."[47]

Onların güç kattığı, ama onlardan önce de mevcut olan ve önde gelen yazarları ve mistikleri kendine çeken Pelagianist ve Platoncu temalar, Everard Digby gibi öğretim görevlileri vasıtasıyla, Cambridge'de kendilerine ait bir etki sahası oluşturmuşlardı. Digby'nin *Theoria analytica*'sı (1579), insan doğasının esasen günahkar olduğunu reddetmek ve doğal bilgiyi korumanın mümkünlüğü konusunda ısrar etmek için, Platoncu kaynakları kullanmıştı. Digby ile aynı zamanlarda Cambridge'de bulunan İlahiyat Profesörü Peter Baro (ö. 1596) "yeni Pelagianistler"in başını çekiyordu. O da Tanrı'nın kurtarışının, ancak ve ancak İsa'nın insanlığın günahları için kendini feda etmesiyle mümkün olabileceği ısrarına karşı çıkıyordu. Kendisinin de ilham aldığı arkadaşı Antonio del Corro'nun (ö. 1591) kitabı *Tables of God's Works*, "Teslis konusunda anlamlı sessizliği"ni koruyordu. Baro

> Tevrat'taki temize çıkmanın, on emirin ihtiva ettiği Tanrı'nın ahlak yasasının korunması anlamına geldiğini iddia eder. Luther'in, Calvin'in ve Chaderton'un yaptıkları gibi Yasa ile İncil'i çeliştirmek yerine Baro, onları kaynaştırır. İman ile temize çıkmak, Tanrı'yı ve diğerlerini halisane sevmek ile eşleştirilir. Bu şok edici bir kabuldür.[48]

Geç Elizabeth döneminde İngilizler, Ficino ve Pico della Mirandola gibi İtalyan Platonistlerden aldıkları argümanlar ile (ki onlar da bunları Arap filozoflarına borçluydular) Augustinyenlerin inayet tanımlarını tartışmaya açtılar, Eski Ahit'le yoğun biçimde ilgilendiler (ki bu Avrupa'da neredeyse benzersiz bir durumdu) ve ilk Üniteryen kıpırdanışlara şahit oldular. Üniteryen-

[47] Matar, *loc cit*

[48] Mark R. Shaw, 'William Perkins and the New Pelagians: Another look at the Cambridge predestination controversy of the 1590's', *Westminster Theological Journal* 58 (1996), 281.

ler İngiltere'yi, kendileri için, Avrupa'nın diğer bölgelerinden çok daha verimli bulmuş olmalılar.

Arap ve Platoncu felsefi kavramların yakınlığı, kendileri de yoğun bir Platoncu telkin altında bulunan Anglikan Kilisesi muhaliflerinde, İslam'a karşı gizliden gizliye bir sempatinin doğmasına yol açtı. Batı'nın ilk önemli İslam savunucusu Henry Stubbe (ö. 1676), James I'in özel hekimiydi. O aynı zamanda, müfredatında Arapçaya yer veren ilk Britanya okulu olan Westminster'da öğrenim görmüştü. Pococke'un arkadaşıydı ve ardında şu başlığı taşıyan bir el yazması bıraktı: *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism, and a Vindication of him and his Religion from the Calumnies of the Christians.*[49] Ondan bir küçük pasajı buraya aktaralım:

> Muhammed'in dininin özeti şudur. Bir kere o, insanları, bir sürü anlaşılmaz ve genelde de Aklın ve Sağduyunun zıddı olan şeylere iman etmeye zorlayıp da, onların imanına engel olmaz. Ayrıca insanları bir sürü zahmetli, pahalı ve batıl Ayinlere katılmaya da zorlamaz. Bunun yerine, uygun bir Dini İbadeti yerine getirmeyi emreder; ki bu da, insanı, Tanrı'ya ve İnsana karşı olan vazifesinin sınırları içinde tutmanın en emin Yoludur.[50]

El altından dağıtılan bu yazılar, Anglikan Kilisesi karşıtlığının müteakip şekilleri üzerinde etkili olacaktı. Üniteryen muhalif John Toland, "Hıristiyan Muhammed" lakabını, Stubbe'nin metnini okuduktan sonra edinmiş olabilir.[51] Din adamı John Dis-

---

[49] Bkz. J.R. Jacob, *Henry Stubble: radical Protestantism and the early Enlightenment* (Cambridge: Cambrdige University Press, 1983); P. M. Holt, *A Seventeenth-Century Defender of Islam: Henry Stubbe and his Book* (1632-76) (Londra: Dr. Williams's Trust, 1972).

[50] Henry Stubble (ed. Hafız Mahmud Khan Shairani), *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism, and a Vindication of him and his Religion from the Calumnies of the Christians* (İkinci baskı Lahore: Orientalia, 1954), 177.

[51] Jacob, 154-7.

ney'in özel kütüphanesinde, bu el yazmalarından üç tane bulunuyordu. John Disney'in kendisi de, 18. yüzyılın sonlarında açıkça Üniteryenliğe ihtida ederek,[52] kiliseyi şoka sokacaktı.

Stubbe'nin çalışmasında, İslam'ın paradigmatik Öteki olarak sunulmadığını görürüz. Burada İslam bir Ötekidir ama aynı zamanda son derece İngiliz tarzı bir dindir. Stubbe maneviyata önem verirdi, ama batıl itikadları yoktu. Sadelikten hoşlanırdı. Bir caminin sade, püriten duvarı ona, Katolikliğin gelişmiş taş metaforlarından veya Charles dönemi Anglikanlığının o başdöndürücü yüksekliğinden daha cazip gelirdi.[53] Karmaşık dogmalar onu etkilemezdi.[54] Pragmatik ahlaka değer verirdi; poligamiyi de bu faydacılığı sebebiyle savunuyordu. Gene son derece "İngiliz" bir kavram olan temiz oyun (fair play) anlayışı sebebiyle, başkalarının yerine acı çekmek gibi fikirlere yüz vermiyordu. Selamete tefekkürle ve aşkla ulaşılacağı hususundaki ısrarını ise, çağdaşı George Herbert de paylaşıyordu. Herbert'in muhteşem şiiri "Love bade me welcome" da zaten, bir yoruma göre, "Ortaçağ'ın İslami metafizik şiiri ile bazı benzerlikler" taşımaktaydı.[55]

19. yüzyıla girerken, "Pelagianist-Platoncu" duruş William Blake ile devam etti. Blake ilhamını; Arthuryen mirastan, Cambridgeli Platonculardan, Jacop Boehme'nin İngiliz yorumcularından ve Swedenborg'un eleştirel okumalarından alıyordu. Milton gibi Blake de, İngiliz ulusunu manevi tefekkürünün teması olarak ele almaya çabalıyordu. Bu onun, Kehanet Kitapları'nda yaptığı şeydi. Uyuyan Kral deyişini ihya ederek, Blake, Albion'un Uykusuna ağıt yakar ve vatandaşlarını, kendilerini Urizen'den

---

[52] Holt, 10.

[53] Roger Scruton İngiliz Kiliseleri hakkında: "Mimarisi soyludur ama çıplak ve sessizdir. Ne Fransız Gotiğinin yüksek tutkusuna, ne de İtalyan şapellerinin dindar mahremiyetine rastlanır." *England: An Elegy* (Londra: Chatto ve Windus, 2000), s.91.

[54] Mr. Vincy, *Middlemarch* (13. bölüm); "Şimdi artık sıradan bir kilise mensubuyum, tıpkı doktrinler ortaya çıkmadan önce olduğum gibi."

[55] Clifford Longley, *The Daily Telegraph,* 2 Nisan 1999.

("eski cehaletten") kurtarmaya çağırır. Urizen, Hıristiyanlığın şeytanı değildir, modern bilimin mekanistik dünya görüşüdür; ki bu görüş insanlığı, deterministik, maneviyatsız ve insanlık dışı denklemler ve makinalar ağının içine hapsetmektedir. Onun umudu ise:

> Albion'u uzun ve soğuk uykusundan uyandırabileyim diye,
> Çünkü kasvetli çelik kisvesi altında, Bacon ve Newton'un terörü asılı
> Tıpkı Albion'un üzerindeki demir kırbaçlar gibi.

Albion'un uykusu, veya bir başka deyişle onun "günahı", hissizliği idi; yani ince ve esrarlı şeylerin farkına varma yetisinin dejenerasyonu.[56]

Raine'in de farkettiği gibi, "Blake hiçbir yerde, Hıristiyan teolojisine uygun bir Düşüşten, yani insanın itaatsizliği ve günahı sonucu düşüşünden bahsetmez. Bunun yerine o, insanlık durumunu ebedi şeylerden gafletine bir örnek olarak gören Platoncu görüşü benimser."[57] O da, Milton gibi, Plato'nun *Devlet*'inin onuncu kitabındaki imajı biliyordu. Bizler hepimiz, dünyaya gelmeden önce, gaflet nehrinden içmeye mahkum ruhlarız. O nehirden ne kadar az içmişse insan, doğduktan sonra o denli yaratıcı, dindar veya müzisyen ruhlu olur.

Blake'in neden hiç kiliseye gitmediği açık. O Kitab-ı Mukaddes'in neoplatonik tefsirinden etkilenmişti. Bu hal de onu ilginç biçimde (ama sadece ona özgü olmayan bir biçimde) Eski Ahit'e yaklaştırmıştı. Onun, görsel sanatlardaki en büyük başarısı, Eyüb Kitabının bir dizi gravürüdür. Bunlardan bir kısmını Tate Galeri'de görebilirsiniz. Burada Eyüb'ün, sabrı ve kendini sıfırlaması sonucu refaha ve manevi aydınlanmaya kavuştuğunu görürüz.

---

[56] Raine, *Golgonooza*, 172-5
[57] Raine, *Golgonooza*, 172-3

İsa'nın başkaları için kendini kurban edişinden ise ses seda yoktur.[58]

Tüm bunların, Müslümanların kurtuluşu düşünme tarzları ile uyum içinde olduğuna şüphe yok. Blake'in günahı bir uyku gibi ele almasının, Kur'ani yaratılış anlatısına ne denli uyduğu malum. Kur'an'a göre tüm insanlık, ete kemiğe bürünmeden önce, Allah'ın huzurunda toplanmış ve O'nun Rabliğine şehadet etmişlerdi.[59] İslam ve özellikle de onun içindeki Tasavvufi gelenek, gafleti, insanın yakasını bırakmayan bir sorun olarak tanımlar. Blake ve onu meydana getiren İngiliz geleneği, İlk Günah'ın kurtuluş tarihi vizyonunda bir yeri olmadığı hususunda Kur'an ile hem fikirdirler. Buna göre, ilahi bir girişim sonucu vekaleten kurtarılmak yerine, Tanrı'nın inayetiyle, kendimize çeki düzen vermeliyiz.

Bu tema hakkında daha fazlası da söylenebilir. Blake, Shoreham Ancients adıyla bilinen grup vasıtasıyla, Britanya'da uçlarda bulunan ve bir kısmı bugün dahi mevcudiyetlerini sürdüren bazı dini hareketlere etki etmiştir. Örneğin, Bernard Shaw'ın ve Oscar Wilde'ın dini pozisyonları veya 20. yüzyıl Britanya teolojisinde devam edegelen bir gizli Üniteryen karakter (bu karakter Cambridge'den Geoffrey Lampe gibilerine bakarak da anlaşılabilir[60]) bu soydan gelirler.

---

[58] Kathleen Raine, *The Human Face of God: William Blake and the Book of Job* (Londra: Thames ve Hudson, 1982)

[59] Koran 7:172; ezoterik yorumlar için bkz. G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari* (ö.283/896) (Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1980), 145-57.

[60] G.W.H. Lampe, *God as Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977). Kitap hakkında bazı mülahazalar içi bkz. Maurice Wiles, *Faith and the Mystery of God* (Londra: SCM, 1982), 117-129; özellikle sayfa 127'de, İngiliz Üniteryenlerinin etkisi delilleriyle özetleniyor: "Teslisçi sembolizmin sadece tefekkür ve ibadet açısından değerli bir kılavuz olmakla kalmadığı, ama aynı zamanda Tanrı'nın gerçek doğasını da ifşa ettiğini savlamak, Tanrı'nın kendisi hakkında bilgi sahibi olunduğu iddiasını da ima eder; ki bu iddia, imanın tecrübi karakteriyle kolay kolay uzlaşamaz." *G.W.H. Lampe: Christian, Scholar, Churchman, a Memoir by Friends* (Londra ve Oxford: Mowbray, 1982)

Sıra, bir sonuca varmaya geldi. Makale boyunca sorgusuz sualsiz, bir kaç farklı sahaya el attım; fakat umarım, buna neden gerek duyduğumu okuyucu anlamıştır. İslam'ın Britanya'daki mevcut resme dahil oluşu, farklı bir şekilde de ele alınabilirdi. Mesela konu, farklı dini çoğunluğa sahip toplumlardaki Müslüman azınlıklar gerçeğinin bir başka örneği olarak da işlenebilirdi. İslam şeriatından ve tarihinden kolayca, bunun pek çok örneği de çıkarılabilirdi. Buradaki tek engel, daha önce de bahsettiğim üzere, sonradan gelişecek Vehhabi perspektifi olurdu; çünkü bu perspektif, İslam'ın bu şekilde eklenmesine güçlü bir şekilde direnir.

Britanya'nın penceresinden bakılırsa, İslam'ın gelişi, özünde yabancı bir dünya görüşünün zorla içeri girmesi şeklinde ele alınmamalıdır. Bunun yerine doğru bakış açısı, İslam'ı, mevcut dini çeşitlilikte bir artış olarak görmektir; çünkü bu çeşitliliği oluşturan unsurlardan bazıları geçmişte, İslam'ın etkisi ile ortaya çıkmışlardır. Özellikle benim Pelagianist ve Platoncu olarak sınıflandırdığım gelenek, İslam'ın temel meseleleri karşısında son derece misafirperverdir.

Britanya'da bu ilişkiyi keşfetmesi ve ilan etmesi gerekenler, Müslümanlardır. Cemaatlerinin refahı ve entegrasyon seviyesi arttıkça, Britanyalı Müslüman liderler, işlerinin sadece ırkla ilişkiler komisyonlarına katılmak veya helal et meseleleri ile ilgilenmekten ibaret olmadığını; ulusal kültür yapısının derinlerine de inmeleri gerektiğini anlayacaklardır. Buradaki Müslümanlar bir anlamda jeolojist olmalıdırlar. Birleşik Krallığın bir çok farklı dini ifade tarzına hayat verdiğini ve bunlar içinde kendilerini gerçekten ait hissedebilecekleri ve onlara esasında insanlığın birliğini hatırlatabilecek ifadelerin de bulunduğunu görebilmeliler. Britanya Müslümanları için geçmiş, sadece "bir başka ülke" olmak zorunda değil.

9

Kiliseler ve Bosna Savaşı

1992 ila 1995 yılları arası Bosna'yı yerle bir eden savaşın en ürkütücü yanlarından birisi de, Batılı siyasetçilerin, habercilerin ve din adamlarının; dinin bu çatışmadaki rolünü görmezden gelmeyi seçmeleridir. Bu durum sadece, İslami aşırılık riskinin periyodik kınanması esnasında, Bosna'da görev yapan gazeteciler sıkıştırıldığında olduğu gibi, yarım ağızla kabullenilir. Militan Hıristiyan aşırılığın bir örneği olan bu yaşananlar, bildiğim kadarıyla asla dürüst bir şekilde tartışılmadı. Bu savaşın "etnik unsurlar" arasında cereyan ettiği söylendi bize. Oysa ki gerçek, savaşan tarafların ortak bir ırkı ve dili paylaştıkları ama farklı dinlere mensup olduklarıydı. Bu bile önemsenmedi. Müslüman karşıtı ön yargılar burada da iş başındaydılar: Eğer Sırplar ve Hırvatlar Müslüman olsalardı ve kurbanları da Hıristiyan olsaydı, Batılı zihin anında bu savaşı, seküler, entegre ve demokratik Hıristiyanlara karşı vahşi Müslümanların cinayeti olarak yaftalayacaktı. Oysa ki Bosna, bu şablona uymuyordu. Uymadığı için de, bu rahatsız edici anomaliye dair hatıralar büyük ölçüde göz ardı edildi, sansürlendi ve unutuldu.

Bu resmi sınıflandırma büyük oranda devam ediyor. Sekiz bin Müslüman Srebrenika'daki devasa mezarlara toplu halde atıldıktan ve bölgedeki BM komutanının, müteakiben kiliseye gidecek muzaffer Sırp generalin uzattığı şampanya kadehini kabulünden bu yana sadece on yıl geçti; ama Bosna, Amerika'nın ve Avrupa'nın popüler bilincinden neredeyse silindi.[1] Bosna'nın hatırlandığı zamanlarda ise, onun gerçekte olduğu şekilde tanımlanmasına (yani en azından savaşın Hıristiyan katılımcıları açısından dini bir tecrübe olarak) şiddetle karşı çıkılıyor.

Gene de, en azından Balkan uzmanları arasında, ve dünya üzerinde küçük ama etkili bir camiada, Srebrenika'da işlenen cinayetin, 11 Eylül'den çok daha feci olduğu kabul ediliyor. Bu çevrelerin nazarında, mevcut hafıza kaybı, dini temelleri asla unutulmaması gereken bu cinayetlerin kabul edilemez bir aklanması olarak görülüyor. Savaş suçlarını inceleyenler, Sırp güçlerinin dini, ulusal vizyonlarının merkezine yerleştirdiklerini ve işlenen gaddarlıkların büyük kısmında güçlü bir dini yön bulunduğunu defaatle gösterdiler.

> "Bratunak'ta İmam Mustafa Mujkanoviç, şehrin futbol stadyumunda, binlerce Müslüman kadın, çocuk ve yaşlının gözleri önünde işkenceden geçirildi. Sırp askerler, imama haç çıkarmasını da emrettiler. Reddedince onu dövdüler. Ağzına talaş doldurdular, ağzına bira boca ettiler ve boğazını kestiler"[2]

---

[1] Katliamın mükemmel fakat ürkütücü bir anlatımı için bkz. Sylvie Matton, *Srebrenica: un genocide annoncé* (Paris: Flammarion, 2005). Hollanda'nın artan anti-Müslüman atmosferinin de etkisiyle, Hollanda hükümeti 2006 yılında, neo-Nazilerin alkışları arasında, Serebrenika'nın "güvenli bölge"sini korumayı beceremeyen birliğine madalya verdi. (www.guardian.co.uk/yugo/article/0,,1964964,00.html). Hollanda faşizminin derin arka planı ve özellikle Hollandalıların 1940'lardaki Nazi etnik temizliğine yaptıkları katkılar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Geert Mak, *In Europe* (Londra: HarvillSecker, 2007).

[2] Roy Gutman, *A Witness to Genocide: the first inside account of the horrors of 'ethnic cleansing' in Bosnia* (Shaftesbury: Element, 1993), 78.

Toplama kamplarında tutulan Müslümanlar sık sık Çetnik şarkılarını söylemeye ve haç çıkarmaya zorlanırdı. Müslümanların din değiştirip, Sırp Ortodoksluğuna geçmeleri, Müslüman varlığını yok etmenin bir diğer yolu olarak görülüyordu.[3]

Ta en başından itibaren, Müslümanların dinine ve kültürel geleneğine saldırı, Sırpların yürüttüğü savaşla elele yürüdü. Bu saldırının etkileri, akademisyenler yıkımın izlediği yolu araştırdıklarında daha açık bir biçimde anlaşıldı. Müslüman din adamları dağıtıldı, hapse atıldı veya öldürüldü. Ulusal kütüphaneler ve din okulları yıkıldı. Bosnalı akademisyenlerin tahminine göre, camilerin, tarihi yapıların ve kütüphanelerin, yani altı yüz yıllık dini ve kültürel geleneğin mirasının yarıdan fazlası yok oldu.[4]

...kötü şöhretli Akreplerin önce peder Gavrilo tarafından kutsanıp, sonra da çocukları öldürdüklerinin gösterildiği film gösterildi.[5]

Savaş suçlarını desteklediği iddiasıyla AB tarafından kara listeye alınan bir Sırp Ortodoks piskoposu perşembe günü, en önemli BM mahkeme kaçakları olan Radovan Karadziç ve Ratko Mladiç'in kahramanlar olduğunu iddia etmekle beraber, onları sakladığı suçlamasını reddetti [...] Piskopos Filaret 1992-95 arasındaki savaş esnasında TV kameralarının karşısına, bir elinde kafatası diğer elinde makinalı tüfek olduğu halde çıkmıştı.[6]

[Hague Savaş Suçları Mahkemesi Baş Savcısı] Carla del Ponte Kiliseyi "siyasete karışmakla ve savaş suçundan arananları saklamakla" suçladı.[7]

Eski bir Balkan alışkanlığı, yani din adamlarının ilham verdiği siyasi şiddet olgusu, son yıllarda tekrar sahneye çıktı: önce rahipler [*popovi*] gelir, sonra toplar [*topovi*].[8]

---

[3] Norman Cigar, *Genocide in Bosnia: the policy of 'ethnic cleansing* (College Station: Texas A&M University Press, 1995), 59.

[4] Gutman, 78.

[5] Mirko Djordjeviç, 'Scorpions dressed as priests', *Bosnia Report* (Londra) 49-50 (Aralık 2005-Mart 2006), 36

[6] Agence France-Press, Temmuz 3, 2003. Savaş esnasında Pavle tarafından Milesevo Piskoposu olarak atanan Filaret, savaş lordu Vojislav Seselj ile yakın işbirliği içindeydi ve Slobodan Miloseviç'in sarsılmaz bir destekçisiydi.

[7] www.bosnia.org.uk/news/news_body.cfm?newsid=2067

[8] Branislav Raduloviç, Karadağ Sosyal Demokrat Partisinin sözcüsüdür (www.rferl.org/reports/southslavic/2005/09/26-080905.asp).

> Semboller; teslisi temsil eden üç parmaklı işaretlerde, asker üniformalarındaki Sırp dini mitolojisine ait kutsal figürlerinde, ezberledikleri ve kurbanlarını da söylemeye zorladıkları şarkılarında, her yaptıkları zülumden önce ve sonra öptükleri papaz yüzüklerinde, bir şehrin Müslümanlardan temizlendiğini gösteren resmi dini seremonilerinde görülebilir. "Etnik temizlik" derken kullanılan "etnik" terimi ile kastedilen "din"dir.[9]

Bir dizi akademik çalışma, savaş esnasında Hıristiyan din adamlarının ve özellikle de piskoposların (ki onlar, isyancı Sırp parlamentosu ne zaman Pale'deki başkentte toplansa, gururla meclisin ön sırasında otururlardı) aktivitelerini detaylarıyla belgeledi. Batı'da, Müslüman akademisyenleri, genelde bu tarz çalışmalarda pek göremeyiz.[10] Michael Sells'in kitabı konu hakkında gerçek bir öncüdür: *The Bridge Betrayed: religion and genocide in Bosnia.* Sells bir Quaker'dır ve Pennsylvania'daki Haverford College'da din profesörüdür.[11] Kitabın sonuç bölümünden bir paragrafı buraya alacağım:

> Bosna'daki şiddet, bir kaç açıdan dini bir soykırımdır: Yok edilen insanlar, dini aidiyetlerine göre seçildiler; öldürenler, Hıristiyan kilise liderlerinin desteği ve kutsaması ile hareket ediyorlardı; şiddet, hedef alınan kişilerin ırklarına ihanet ettikleri ve bu yüzden yok edilmeleri gerektiğine dair bir dini mitolojiden besleniyordu.[12]

---

[9] Michael Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and genocide in Bosnia* (Berkeley: University of California Press, 1996), 15

[10] Bunun bir önemli istisnası, Müslüman İngiliz hukuk uzmanı Saba Risaluddindir; bkz Nermin Mulaliç ve Saba Risaluddin, *From Daytonland to Bosnia Rediviva* (Londra: Bosnian Institute, 2000); Saba Risaluddin, *Case of the Zvornik Seven: ethnic cleansing of the legal system in Bosnia Herzegovina* (Londra: Bosnian Institute, *ca.* 1998).

[11] Quakerler genellikle Müslümanlara sempati beslerler. Bunun bir sebebi, onların tarihsel İsa'yı arayışları esnasında Teslis'i ve sakremetsi reddetmeleridir.

[12] Sells, 144.

Bunlar güçlü sözler, ve Bosna'daki savaş hakkında yeni yeni şekillenen kavrayışı temsil ediyorlar.

Sessizliğin bir diğer paha biçilmez ihlali, Richmond Üniversitesi'nde din ve etik profesörü olan G. Scott Davis'in *Religion and Justice in the War over Bosnia* adlı çalışmasıdır.[13] Olup biten hakkında yerel kiliselerin takındığı tutumu belgeleyen Davis, ayrıca Avrupa'daki geleneksel dini düzen bağlamında, Avrupa'nın dini azınlıkları koruma kapasitesini değerlendirir.

Birçokları, bu ve diğer çalışmalardan cesaret aldılar. Bazı zamanlar, Bosna savaşının dini cephesi, tamamen gömülü kalacakmış gibi olduysa da, şimdilerde yavaş yavaş üzerindeki toprak atılmaya ve isteksizce de olsa ele alınmaya başlandı. Savaş esnasında benim şahsi tecrübelerim de, bu akademisyenlerin şimdilerde çizdiği ve Hague'daki Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin tekrar biçimlendirdiği resim ile uyum içinde.[14]

Etnik temizlik ve din temelli vahşetler bağlamında adı sıkça zikredilen Bosnalı Sırp lider Radovan Karadziç, Ortodoks kilisesi çevrelerinde bir kahraman olarak kabul edilir. O, savaş esnasında, övünerek şöyle demişti: "Kiliseye danışılmadan hiçbir önemli karar verilmedi."[15] Etnik temizliğin doruğa ulaştığı noktada, Yunan Ortodoks kilise meclisi, onu en yüksek ödülüyle (Xanteli Aziz Denys Nişanı) onurlandırıyordu. Ödülü veren Yunan piskoposlar onu, "Rabbimiz İsa Mesih'in en seçkin çocuklarından biri" diyerek taltif ediyorlardı.[16]

---

[13] Londra: Routledge, 1996.

[14] Kişisel hatıralarımdan: 1995 yılında, Drina Vadisindeki etnik temizlikten kurtulanların sığındığı Makedonya'daki Saray mülteci kampında bir kadın bana, çocuklarının Sırp askerleri tarafından süngülenerek öldürüldüklerini anlatmıştı. Askerler son çocuğun pantalonunu indirmiş ve onun sünnetsiz olduğunu görünce, onun iyi bir Sırp olacağını söyleyip canını bağışlamışlar.

[15] Mitja Velikonja, *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina* (College Station: Texas A&M Press, 2003), 268.

[16] Alıntı için bkz Sells, 85; Velikonja, 265. Belki de ilahi bir ceza olarak, bu kararnameye imza atan bir çok piskopos, sonrasında rezil rüsva oldular. www.guardian.co.uk/religion/Story/0,2763,1418094,00.html

Ödülün duyurulduğu gün, konuyu İngiliz bir grup kilise görevlisi ile tartışmıştım. Verdikleri tepki, sadece yüzlerini buruşturmaktan ibaretti. Bu patavatsızlığın üzerinden, şok edici bir sessizlik ile geçildi. Benim görüştüklerim arasında gerçekten öfkelenmiş olan tek kişi, Barking'in evanjelik Anglikan piskoposu Roger Sainsbury idi. Kendisi ödülü kınamakla birlikte, Dünya Kilise Konseyi'nin Ortodoks üyeleri sebebiyle, geniş çaplı bir kınama beklemememi söylemişti. Gerçekten de, o zamanki (onun deyimiyle) rahatsız edici Anglikan sessizliğinin tek sebebi bu muydu, bilmiyorum; fakat onun yorumu bu yöndeydi.

Daha sonra Lambeth Palace'e telefon etmeyi denedim. Oralarda pek coşku ile karşılanmıyordum çünkü, Canterbury Başpiskoposu Dr. Carey ile Bosna'daki Müslümanların dini lideri arasında bir buluşma ayarlamaya çalışmış, ama Dr. Carey'in muhatabıyla görüşmeyi reddetmesi sonucu bunu başaramamıştım. Bu sefer, Karadziç'in onurlandırılması hususunda Anglikanlardan bir eleştiri gelip gelmeyeceğini öğrenmek için ekümenik işler sekreteri ile konuştum. Bir kez daha netice olumsuz çıktı. Karadziç insan hakları organlarınca, Avrupa'nın 1945'den bu yana gördüğü en dehşetli suçların faili olarak kabul ediliyordu; fakat ekümenik sekreterya (ben onu bir gazeteci olarak arıyordum) bana Yunanlıların kararı hakkında açık bir kınama beyanı vermekten kaçınıyordu.

Sadece bir kaç kişi, Michael Sells'in "dünya üzerinde kendilerini Hıristiyan liderler olarak tanımlayanların sessizliği" adını verdiği bu hale karşı seslerini yükseltti.[17] Bunlar içerisinde sesi en gür çıkan kişi herhalde Leeds Üniversitesi'nden Katolik teolog ve profesör Adrian Hastings idi. O şu soruyu soruyordu:

> Bosna'yı ve onun barışsever Müslüman halkını savunmak adına bugüne kadar kiliseler ne yaptı? Ya ırkçılığın en belalısının tekrar dirilmesi hususunda? İngiltere'nin tüm ön-

[17] Sells, 91.

> de gelen din adamlarını, çok çarpıcı bir sessizlik bürümüş. Bu durum tarihe geçecek. Soykırım için göz yaşı akıtıyoruz, ama halen sürmekte olan bir başka soykırıma gözlerimizi kapatıyoruz. "Sadece Yahudiler için bağıran, Gregorian ilahiyi söyleyebilir" demişti Bonhoeffer, bundan elli yıl önce. Bugün ise ancak Bosnalı Müslümanlar için bağıranlar, buna hak kazanabilirler.[18]

Guardian'da yayınlanan sonraki bir makalesinde de Hastings, eleştirilerine devam etti:

> Neden Hıristiyan liderler böyle davranıyorlar? Burada yanlış yönlendirilen bir ekümenizm iş başında. Anglikanlar Ortodokslarla iyi geçinmek telaşındalar ve tüm Ortodoks kiliseleri arasında İngiliz Kilisesi ile en yakın ilişkiye, Sırp Ortodoks Kilisesi sahip. Aynı kilise Sırp milliyetçiliğini körüklemek hususunda da başı çekiyor. Sırp saldırganlığına karşı sert durmak, birilerinin Ortodoks dostlarını rahatsız edebilir. Bunun yerine, konunun karmaşık olduğunu ve tüm tarafların hatalı olduğunu belirtmek daha tercihe şayan.[19]

1994 yılında *Theology*'de yayınlanan bir makalesinde Hastings, Bosna savaşına Protestanların verdiği uluslararası tepkileri yorumlar ve gene elinde eksiklikler kalır. Mesela Dünya Kilise Konseyi'nin eski Yugoslavya'daki savaşa dair önergesinde, "ekümenik sebeplerle" Bosna kelimesi, 27 sayfalık metinde bir kez dahi geçmez. Üstelik sivil kayıpların tartışıldığı sayfalarda sadece Sırplara ve Hırvatlara atıf yapılır. Müslümanlar tartışmaya dahi dahil edilmez. Hastings şöyle devam ediyor:

> Britanya'daki ve Ekümenik Hareket içindeki kiliselerin Bosna konusundaki tavırlarına bakınca, bir kez daha liderlik seviyesinde olup biteni açık ve net bir şekilde tanımak, kö-

[18] Adrian Hastings, *The Shaping of Prophecy: Passion, Perception and Practicality* (Londra: Geoffrey Chapman, 1995).

[19] Tekrar basım Hastings, 149.

> tülüğü kınamak ve 1945'den bu yana eşine rastlanmamış bir zulme maruz kalan bir Avrupa milletine yardım etmek adına ne kadar az şey yaptıklarını görüp dehşete düştüm. Bu ülkedeki kilise liderleri, tekrar tekrar Saraybosna'yı ziyaret etmeye ve Bosna'daki çileli Müslüman cemaat ile insani ve dini bir dayanışma göstermeye çağrıldılar. Onlar ise bunu yapmak hususunda tamamen başarısız oldular.[20]

Hastings muhtemelen savaşın kahramanlarından bir tanesiydi: Televizyonlardaki sayısız toplantıda boy gösterdi ve Batı'nın siyasi ve ruhani liderlerinin konuya ilgisizliklerini yerdi. Üstelik, en karanlık günlerinde Saraybosna'yı da ziyaret etti. Kaç tane emekli profesör, Saraybosna'nın can simidi olan eğreti tünelleri boyunca, el arabası üstünde çekilmeyi ve keskin nişancı bölgesinde, cam yerine polietilen kağıtların bulunduğu arabalar ile yapılan zorlu yolculukları kabul eder? Yolculuğun sonunda ulaşılacak şehir ise, üç bin kişinin yanı sıra, hayvanat bahçesindeki hayvanların dahi keskin nişancı ateşiyle canından olduğu bir yer üstelik. Buna rağmen o bunu yaptı. O, istisnaların en onurlusuydu.

Hastings'in orada bulduğu şey, müteakip araştırmaların da doğrulayacağı şeydi: Bir din savaşı. Saraybosna'nın içinde bu durum, hemen kendini belli etmiyordu. Sırp katedrali, Sırpların dört yıllık kuşatmasına rağmen, halk tarafından asla yağmalanmamıştı. Müslüman cumhurbaşkanı ve dini hiyerarşi, her Noel arifesi Katolik katedralin ilk sırasında oturmaya devam ediyorlardı. Saraybosna'nın savunma kuvvetlerinin başı olan Jovan Divjak da, etnik kökeni itibariyle Sırpdı.[21] Bir başka Sırp, Miro Lazoviç, Bosna parlamentosunun sözcüsüydü. Her ne kadar şehrin ilk savunması, Sinaniye Kadiri Tekkesinin genç kahraman mutasavvıfları tarafından düzenlenmişse de, şehrin hoşgörü ge-

---

[20] Hastings, 151.

[21] Onun kitabı için bkz. *Sarajevo, mon amour: entretiens avec Florence La Bruyere* (Paris: Buchet Chastel, 2004).

leneğini savunmanın da kutsal bir vazife olduğuna inananlar müstesna, şehri savunanların çoğunluğu açısından bu bir din savaşı değildi.

Buna karşın, Sırpların kontrolündeki topraklarda, din şaha kalkmış vaziyetteydi. Saraybosna'nın batısında, hemen cephe çizgisinin ardında bir Sırp kilisesi vardı. Burada bir kimse, Müslümanların ele geçirilen yerleşim birimlerinin listesinin, bir rahip tarafından zafer edasıyla okunduğuna ve ondan sonra da dindar savaş lordu Vojislav Seselj'in takipçilerinden müteşekkil cemaati kutsadığına şahit olabilirdi. O Seselj ki; bir zamanlar Sırbistan seçimlerinde aday olduğunda, esirlerinin gözlerini paslı kaşıkla çıkarma sözü vermişti. Şimdi ise aranan bir savaş suçlusu.

Trebinje'de bir Ortodoks rahip, Müslüman bir aileyi sürüp, evlerine el koyma hususunda öncülük ediyordu.[22] Eskiden Müslümanların çoğunlukta olduğu Foca'da, şehrin ele geçirilişini kutlamak için bir dini ayin düzenlendi. Ayinde kilise çalışanları, bir Sırp profesörün açıklamalarına kulak kesildiler. Buna göre "Foca'daki ve bölgedeki [Sırp] savaşçıları, Sırplığın ve Ortodoksluğun saygıdeğer savunucularıydı"lar.[23] Sonrasında, şehrin 1550 yılında Mimar Sinan tarafından yapılan enfes Aladza Camii yerle bir edildi ve etnik temizliğe girişildi.[24] Bu durum liberal bir Karadağ gazetesinde eleştirildiğinde ise, Hersek'in en üst düzey piskoposu Atanasije, yapılan işi var gücüyle savundu.[25]

Görünüşe göre, diğer milisler de az dindar değillerdi. Beyaz Kartallar milis gücünün lideri Mirko Joviç, arzusunu şöyle dile getirmişti: "Ortodoks Hıristiyan bir Sırbistan. İçinde ne Müslü-

---

[22] Sells, 80.

[23] Sells, 80.

[24] Bu caminin tekrar yapım planı ve Sırp otoritelerinin hala çıkardığı engeller için bkz www.aneks8komisija.com.ba/main.php?mod=vijesti&extra=1075460574&id_vijesti=254&lang=4&&&action=getExternal&id=253 ; ayrıca bkz. www.aneks8komisija.com.ba/main.php?mod=vijesti&extra=1075460534&action=view&id_vijesti=307&lang=4 .

[25] Alıntı içinde Sells, 80.

manlar var ne de kafirler"[26] Onun ideolojik akıl hocası ve Belgrad'ın aşırı sağcı siyaset adamı Vuk Drazkoviç ise; "Sırpların bayrağı dışında bir bayrak taşıyan tüm bu Müslümanların elini kesme" sözü vermişti; ve benzeri Müslüman karşıtı yazılarını, Sırp Kilisesinin resmi yayın evi basıyordu.[27] Kilise'nin kendisi de, mütemadiyen, Büyük Sırbistan mücadelesine katılmayan "Tanrı düşmanları"na karşı esip gürlüyordu. Kilise'nin resmi dergileri, Drazkoviç ve diğer radikal ideologların hareket üssü haline gelmişlerdi. Bunlar, Büyük Sırbistanın kurulmasını ve İslam "hastalığının" yok edilmesini savunuyorlardı.[28]

Kilisenin işin içinde olduğuna dair bir başka işaret de, 1994 yılında Cenevre İrtibat Grubu, ülkenin bölünmesiyle ilgili bir planı masaya getirdiğinde su yüzüne çıktı. Bu plana göre, nüfusun yüzde 32'sini oluşturan Ortodoks Bosnalılar, toprağın yüzde 49'una sahip olacaklardı; üstelik bu topraklar, önceden Müslümanlara ait olan ama etnik temizlikten geçirilmiş yerleri de kapsıyordu. Fakat bu bile kiliseyi tatmin etmedi: Saraybosna Başpiskoposu Nikolaj, Saraybosna'nın da, Sırplara verilen topraklara dahil edilmesini talep etti.[29] Bunun için ortaya koyduğu ve Karadziç tarafından da desteklenen argüman şuydu: Madem ki şehrin nüfusu, sonradan Müslümanlığı seçmiş Sırpların soyundan gelmektedir, o halde şehir doğal olarak Ortodoksluğa aittir. Boşnakların, "kötü Sırplar" olduğu ve Karadziç'in "Mesih savaşçıları" tarafından tekrar Ortodoks Kilisesi'ne kazandırılmaları (ya da yerlerinden edilmeleri, veya daha kötüsüyle yüzleşmeleri) ge-

[26] Alıntı içinde Velikonja, 267.

[27] For Draskoviç, bkz Mirko Kovac, 'Vuk Draskoviç: another hero of our time', *Bosnia Report* 51-52 (Nisan-Temmuz 2006), 44: "Kendini son derece dindar bir kimse olarak tanımlıyordu. Eski komünistler, bir zamanlar sahip oldukları ideolojinin reddetmesine rağmen, dini duygularını vurgulamaya düşkün oluyorlar. Gene bu aynı insanlar, Kiliseyi ve ruhbanları yeni otoriteler olarak empoze ediyorlar."

[28] Cigar, 31. İslam'ın bir "Asyalı salgın hastalık" imajı hakkında daha fazla bilgi için bkz Cigar, 185.

[29] Sells, 83.

rektiği fikri, Pale'deki bol rahipli Republika Srpska parlamentosunda yapılan tartışmaların bel kemiğini oluşturuyordu.

Belgrad Patriği Pavle'nin düşünceleri biraz daha farklıydı. Tıpkı kendisine hayran milis lideri Zeljko Raznatoviç[30] gibi o da, Sırp milliyetçilerinin Bosna üstündeki hak iddialarının, Müslümanların doğudan gelmiş ve bu toprağın yabancısı bir halk olmaları gerçeğine (onun inancına göre) dayandığını düşünüyordu. Bu yüzden, "ben inanıyorum ki, Sırplar, daha önce hiç savaşmadıkları gibi savaşmalıdırlar."[31] Bu düşünce, dindar milliyetçi Dragoz Kalajiç'in geliştirdiği bildik argümanın bir versiyonuydu. Bu argümana göre, Bosna İslam kültürü, yabancı bir kültürdü; onun kelimeleriyle söylemek gerekirse; "yarı Arap bir alt kültür". Bu "genetik bir kader"di ve orjinal olarak Kuzey Afrika'da doğmuştu. Bosnalılar ise bunu Osmanlılardan miras almışlardı.[32] Saraybosna Üniversitesi'nin eski dekanı ve Bosnalı Sırpların Karadziç'den sonraki başkanı olan bir diğer "Ortodoks entellektüel" Biljana Plavziç de şöyle demektedir: "İslam'a geçenler, genetik olarak hasar görmüş Sırp materyalleriydi".[33] Bu sözleriyle o da, sözde bilimsel Sırp dini/siyasi mitolojisine arka çıkmaktadır.

Patriğin İslam'a karşı hissettiği kin ve nefret, savaş esnasındaki ulusal hissiyatın oluşumunda esaslı bir role sahipti ve patriğin kendisi, savaş suçlarını (ki büyük çoğunluğu Ortodoks milislerce işlenmekteydi) inkar etmekten geri durmadı. Maggie O'Kane ve diğer gazetecilerin dünyaya geçtikleri resimlerde, içlerinde Müslümanların, Hırvatların ve çingenelerin işkence görüp, öldürüldükleri toplama kampları, tüm dehşetiyle gözler önüne serildiğinde dahi, Belgrad'daki Piskoposlar Meclisi, şu bildiriyi yayınlayacaktı:

---

[30] Bu Arkan olarak bilinen savaş suçlusudur. Bağlantı için bkz. Velikonja, 265.
[31] Cigar, 68.
[32] Cigar, 26.
[33] Alıntı içinde Velikonja, 248.

> Tanrı'nın hakikati adına, ve Bosna-Hersek'teki piskopos kardeşlerimizin ve güvenilir şahitlerin şehadetleriyle, tüm ahlaki sorumluluğu üzerimize alarak bildiriyoruz ki, bu çeşit kamplar Bosna Hersek'teki Sırp Cumhuriyetinde, ne geçmişte mevcuttu, ne de şimdi mevcut.[34]

Kilise'nin bakış açısına göre, Batı televizyonlarına yansıyan görüntüler ve Helsinki Watch'ın, Amerika Dışişleri Bakanlığının, Kızılhaç'ın ve AB gözlemcilerinin ve diğerlerinin şahitlikleri yalandı. "Yarı-Arap"lar tüm dünyayı kandırmışlardı.

Gene, ne zaman yeni bir plan masaya gelse, kilise, Miloseviç Pavle, Amfilohije ve diğerlerinden bile daha katı bir tutum takınıyor ve Belgrad'ın önde gelenlerinin Sırpların toprak hakkını savunmak hususunda yetersiz kaldığını iddia ediyordu. Hersek piskoposu Atanasije "Sırpları kendi ifadesiyle 'Miloseviç'in dediği gibi dünyaya teslim olmamaya" çağırıyordu. Batılı akbabalar, bizim imzamızı alamayacaklar, demekteydi."[35]

Hepsinden öte, Norman Cigar şunu hatırlatıyor:

> Hem Sırbistan'daki hem de Bosna-Hersek'teki Sırp Ortodoks Kilisesi, Bosna'daki Sırp otoritelerin etnik siyasetlerine meşruiyet sağlamaya devam etti. Bosna'da uzlaşılması en imkansız formüle arka çıktılar. Bu şekilde hedefledikleri Büyük Sırbistan'ı yaratacaklardı. Müslümanların devam eden varlığını hesaba bile katmadılar [...] Kilise, en uç milliyetçileri bile, saygıdeğerlik zırhına bürümeye devam etti.[36]

Örnekler çoğaltılabilir, fakat sanırım resmin geneli yeterince açık hale gelmiştir. Sırası gelince, Ortodoks Kilise'nin neden aşırı sağı bu denli desteklediğini de göstermeye çalışacağım. Bunu yapmadan önce, daha karmaşık bir ilişkiler ağına göz atmakta

[34] Sells, 84
[35] Sells, 85
[36] Cigar, 66.

fayda mülahaza ediyorum: Bosna'daki Katolik hiyerarşi ve milliyetçilik.

Hırvat milliyetçiliğinin kökleri, Hırvatistan'ın 2. Dünya Savaşı'nda mihver devletlere verdiği geniş desteğe kadar uzanır. O zamanki Hırvat devlet başkanı Ante Paveliç, Eichmann'dan, Hırvatistan'ı da Yahudilerin etnik temizliğe maruz bırakıldığı toprakların arasında ön sıraya katmasını rica etmişti. İrlandalı insan hakları araştırmacısı Hubert Butler, 2. Dünya Savaşı sonrası Hırvatistan arşivleri üstünde çalıştı:

> Zagreb'de kütüphanede bir kaç günümü, işgal döneminde yayınlanmış eski gazeteleri, özellikle de Kilise gazetelerini incelemeye ayırmıştım. Amacım, örgütlü Hıristiyanlık, Hırvat ulusal lider Pavelitch'in ve onun Alman ve İtalyan hamilerinin acımasız militarizmine karşı ne gibi bir direniş sergilemiş (veya sergilemiş mi) anlamaktı. Elde ettiğim sonuç ise gayet ümit kırıcıydı [...] Tüm savaş suçlularının belki de en rezili olan Pavelitch'e karşı, neredeyse tüm din adamlarının katılımıyla estirilen bu denli histerik bir dalkavukluk kasırgası ile karşılaşacağımı ummuyordum. O, Bolşevizme, doğulu barbarlara ve farklı mezheplere (Sırplara) karşı onların kurtarıcısıymış; o, uluslarını ve Hıristiyan inancını ihya eden kişiymiş; o, eski zaman kahramanlarının vücut bulmuş haliymiş.[37]

1992-5 arasında süren savaş boyunca Hırvat cumhurbaşkanı olarak görev yapan Franjo Tudjman, kitabında (*Wastelands of Historical Reality*, 1990'da basıldı) kendi etnik tarafgirliğini, olabildiğince açık ifade etmişti. Bu kitapta, "Yahudiler doğaları gereği soykırıma tabidirler" ve başlarına gelenleri kendi elleriyle hazırlamaktadırlar diye yazar. Onun tabiri ile, eğer "trafik işaretlerine" dikkat etseydiler, soykırım asla vuku bulmayacaktı.[38]

---

[37] Hubert Butler, *In the Land of Nod* (Dublin: Lilliput, 1996), 106-7.

[38] Sells, 95.

Bununla beraber, bir etnik milliyetçi olan Tudjman'ı asıl ilgilendiren mevzu Bosna'daki Müslüman varlığıdır. O bunu "Doğu'nun artığı" olarak tanımlar. Batılı güçlerin yanında çalıştığı iddiasıyla o şunu yazar: "Hırvatistan, Bosnalı Müslümanların Avrupalılaştırılması vazifesini üstlenmeye hazırdır." Fiiliyatta bu vazife kendini, tecavüzler, cami yıkımları, zorla din değiştirtmeler ve Sırpların uyguladıkları stratejilerin aynıları olarak ortaya koydu. Hırvatların, Hıristiyan türbelerine benzeyen "kan türbeleri" inşa siyasetine veya yıkılan camilerin yerine dikilen haçlara şahit olundu; hem de defalarca.[39] Bunların meşruiyetini sağlayan şey ise, İslam'a karşı bir sağlıklı Katolik kuşağı oluşturma gerekliliğiydi. Tudjman'ın savunma bakanı Gojko Susak, İsrailli bir dinleyici topluluğuna hitaben, "110.000 Bosnalı Müslümanın, Avrupa'nın kalbinde köktenci bir devlet kurmak amacıyla Kahire'de eğitildiği"ne dair fanteziler sıralıyordu.[40]

Bununla beraber, hem Hırvatistan'da hem de Bosna'da, Katolik hiyerarşi, Hırvat siyasetini eleştirebilmekteydi.[41] Özellikle Saraybosna Başpiskoposu Vinko Puljiç, etnik bölünme mantığına devamlı suretle karşı çıkan mühim bir figürdü. Bunun bir istisnası Hersek idi. Burada Fransisken rahiplerin arasında, hatırı sayılır oranda aşırı sağcı bulunuyordu. Hersek'in başşehri Mostar, Müslümanlar ve Katolikler arasında bölündü. Avrupa Birliği'nin bu

[39] www.haverford.edu/relg/sells/stolac/bloodshrines.htm

[40] Cigar, 124; Sells, 119. İsrail'in soykırım boyunca Sırbistan'a verdiği popüler desteğin detaylı bir anlatımı için bkz. Daniel Kofman, 'Israel and the War in Bosnia', içinde Thomas Cushman and Stjepan G. Mestroviç (eds.), *This Time We Knew: Western responses to the genocide in Bosnia* (New York and Londra: New York University Press, 1996), 90-127. Editör ve köşe yazarı Yosef Lapid *Ma'ariv*'den alıntı yapar: " Sırpları ne yaparlarsa yapsınlar desteklemeliyiz." O sonrasında şunu yazar: "Onun görüşleri İsrail'in siyasi spektrumunu yansıtmaktan uzak değildi." (s.102). "*Jerusalem Post* savaş boyunca op-ed sayfalarını sadece Belgrad'ın siyasi propogandası denilebilecek görüşlere açmasıyla ve bunlara verilen cevaplara kapatmasıyla temayüz etmişti." (s. 108).

[41] Bu, Kilisenin kamu hayatında büyüyen rolü ile beraber değişebilir: bkz Vjekoslow Perica, 'The Most Catholic Country in Europe? Church, State and Society in Contemporary Croatia', *Religion, State and Society* 34/iv (Aralık 2006), 311-46.

şehre atadığı belediye başkanı, şehrin iki yakasını tekrar birleştirmek için çok çaba sarfetti. Bu esnada, birleşmeye en güçlü muhalefet, Fransiskenlerin bölgesel lideri Tomislav Pervan'dan geldi.[42] Piskopos Ratko Periç de, camilerin tekrar inşasına ve Müslüman sığınmacıların geri dönüşüne muhalefeti ile nam saldı.[43] Zaten 1993'de Hırvatlarca yıkılan Mostar'ın meşhur köprüsünün, 2004 yılında yapılan açılış törenine de katılmayı reddetti.[44]

Kilise'nin, Hırvat milliyetçilerin amaçlarına karşı beslediği sempati, dünya basınının gündemine ilk kez 2005 yılında, Hague'daki savaş suçları başsavcısı Carla del Ponte'nin açıklamalarıyla geldi. Ponte'ye göre savaş suçu işlediği iddiasıyla aranan Hırvat General Ante Gotovina, bir Katolik manastırında saklanıyordu. Ponte devamında, "Katolik Kilisesi onu koruyor" sonucuna varacaktı: "Bu konuyu Vatikan'a taşıdım, ama Vatikan, bizimle çalışmayı reddetti."[45] Genel olarak, "her yandaki kiliselerin, milliyetçi önyargılarla malul tarih vizyonlarına meşruiyet sağladıkları"ndan şikayet ediyordu.[46]

Sırp milliyetçileri, hepimiz için daha az yabancı bir olgu. Bizler de burada, Franco'nun "ulusal Katolikliği"nin 1975'deki çöküşünden bu yana, Avrupa'nın şahit olduğu en çarpıcı din adamı ve yabancı düşmanı koalisyonunun çetelesini tutacağız. "Teodemokratik" Sırbistan ile Franco'nun İspanya'sı, bir çok açıdan birbirini andırır. Bu benzerlikler arasında en göze çarpanı, Hıristiyan geçmişin idolleştirilmesidir. Bu yapı otoriter ve geleneksel-cidir ama Nazi değildir. Aslında vizyonu, Franco'nun favori teorisyeni olan José Maria Pemán'ın görüşlerine çok yakındır:

---

[42] Sells, 106.
[43] Bkz Ivo Banac, 'Games beneath Stolac', www.haverford.edu/relg/sells/stolac/Stolacgames.pdf
[44] www.haverford.edu/relg/sells/reports.html
[45] news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4263426.stm
[46] www.un.org/icty/pressreal/2005/p1001-e.htm

> Yeni devlet özde ulusal olan tüm gelenekselci prensiplerin üzerine inşa edilmelidir [...] Bizim faşizmimiz, bizim adli-Hegelyen mutlakiyetçiliğimiz, yapı olarak, tarihi-Katolik geleneğin içinde kendini devam ettirmelidir. İspanyol Faşizmi, Dinin dini olacaktır [...] Alman ve İtalyan faşizmi, bildiğimiz kadarıyla, hiçbir şey icad etmediler; onlardan dört yüz yıl önce bile İspanya faşistti. Daha 16. yüzılda, devlet ve millet, ebedi Katoliklik fikri ile bir tutuldu. Daha o zamanlar bile, tek, büyük, özgür ve tam anlamıya bir İspanya mevcuttu. Bu İspanya Batı Hıristiyan medeniyetinin eğitim gördüğü okulu, model ulusuydu.[47]

Alman ve İtalyan Faşizmi, ülkelerinin sahip olduğu ortaçağ mirasına dudak bükmüş ve onun üstünden atlayarak Pagan dönemlere yüzlerini dönmüşlerdi. Oysa İspanya, kimlik krizini, Hıristiyan geçmişiyle organik bağını muhafaza etmek suretiyle aşacaktı. Hıristiyanlık da, kilise ve devlet arasında kıyılan bu Katolik nikahını ilahi takdir olarak benimseyecekti. Hiç şüphe yok ki, Sırpların "etnik temizliği" ile Engizisyonun "kan saflığı" kıstasları arasındaki pratikteki ve söylemdeki benzerlikler tesadüfi değillerdir. Bunlar kilit bir metodu hayata geçirirler; ki bu metod da "Semitizmin kökünü kurutma" halini alır; tıpkı zamanında Kilise ve devletin, Yahudi ve Müslüman nüfusun yok edilmesi için elele çalışmalarında olduğu gibi.[48] Tabii Frankoculuğun etkisi bulunmakla birlikte, Sırp milliyetçiliğine asıl rengini veren, gerici Doğu kilisesinin oynadığı belirgin roldür. Franco'nun piskoposlarına bile rahmet okutacak tarzda, Pale, Knin, Belgrad ve Podgorica piskoposları, siyasi statükonun sualsiz onaylanması geleneğinin mirasçıları olarak hareket etmişlerdir. Bu tavrın köklerini Bi-

---

[47] Alıntı içinde Raymond Carr, *The Spanish Tragedy: the civil war in perspective* (Londra: Weidenfeld, 1977), 209-10.

[48] Joseph Pérez, *The Spanish Inquisition: a history* (Londra: Profile Books, 2004); Kilisenin Yahudilere ve Müslümanlara karşı uyguladığı siyaset hakkında bkz 'The Eradication of Semitism,' bölümü ss.26-57; "temiz kan" husus için bkz ss. 55-7.

zans'a değin izlemek mümkündür. Bir insan hakları uzmanının belirttiği üzere:

> "Dünya hayatının" önemini reddeden Ortodokslük, gücü elinde tutan herhangi bir siyasi rejimi onaylayıp meşrulaştırabilir ve zaten böyle de yapmıştır. Bu itaatinin karşılığında da, Ortodoks Kilisesi varlığını sürdürmüş ve gücünü muhafaza etmiştir. Tarih boyunca Kilise, otoriter ve diktatoryal rejimlere eleştirmeksizin rıza göstermiştir. Onun tarihinde baskıya karşı muhalefet diye bir şey yoktur. Modern zamanlarda ise, din ile milliyetin içiçe geçmesi, Kilisenin statükoyu din ve millet adına savunusunu daha da muhkemleştirmiştir.[49]

Kilisenin aslında başkaldırı ile pek bir alakasının olmadığı gerçeği, hem Müslümanlarca, hem de Ortodokslarca çoğunlukla göz ardı edilir. Ortodoks piskoposlar, 1821'deki Yunan ayaklanmasına (ki sonucunda bağımsız bir Yunan devleti kurulmuş ve Balkanlardaki kanlı isyan dalgası tetiklenmişti) karşı çıkmışlardı. O zamanın Ekümenik Patriği, ortaya konan şiddetten dehşete düşmüş ve Osmanlı Halifesinin, Tanrı'nın yeryüzündeki düzeninin uygun enstrümanı olduğu hususunda ısrar etmişti. Patriğin önderlik ettiği Kilise liderleri, isyancıları aforoz ettiler ve bağımsız Yunanistan'ı, tekrar Osmanlı'ya katılmaya çağırdılar.[50] Buradan da anlaşılacağı üzere, Ortodoksların, Ortodoks olmayan bir devletin sadık vatandaşları olamayacakları ileri sürülemez. Öyleyse, neden Bosna'daki patrikler, 1992'deki ayaklanmayı desteklediler ve seçim sonuçlarını reddettiler? Bunun nedeni muhtemelen, sadakatlerinin yerel değil, Belgrad'daki hiyerarşi merkezli olmasından ve bu yüzden de "Büyük Sırbistan" haritasına ve fikrine bağlanmalarından kaynaklanıyor. Bir spekülasyon ola-

[49] Adamantia Pollis, 'Eastern Orthodoxy and Human Rights,' *Human Rights Quarterly* 15/ii (Mayıs 1993), s. 351.

[50] Charles A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece 1821-1852* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 28; cf. Pollis, 347n.

rak iddia edilebilir ki; eğer Osmanlı döneminde ayrı bir Saraybosna patrikliği kurulsa ve Bosna'daki Ortodokslar Belgrad'ın manevi etkisinden bağımsız kılınsalardı, Bosnalı Ortodokslar 1992'deki yönetime sadık kalırlardı. Ama öyle olmadı.

Sırbistan'da, Kilise sadece milliyetçileri desteklemekle kalmadı, onların ilham kaynağı da oldu. Pavle'nin Sırp milliyetçiliğine sunduğu tutkulu desteğin sebebini bulmak için, Sırp teolojisini ve özellikle de kadim bir Hıristiyan fikri olan Semitik Metin ile Hıristiyan Ruh arasındaki ikiliği iyi bilmek gerekir.[51] Kilise kayıtlarında da görülen şiddetli anti-Semitizmin de gösterdiği üzere, bu prensip bugün hâlâ canlılığını muhafaza etmektedir. 2003 yılında Sırp piskoposları, 20. yüzyılın en dobra anti-semitlerinden birini 77. azizleri olarak atadılar: Piskopos Nikolaj Velimiroviç (1880-1956). Velimiroviç, Müslümanlara karşı olan nefretiyle meşhur olmuş olsa da, onun Yahudi karşıtı duygularının da, bunlardan aşağı kalır tarafı yoktu. Ona göre, modern Avrupa'nın tüm prensipleri, İsa'yı çarmıha çivileyen Yahudilerin mahsulüdür. Bunları saymak gerekir ise: Demokrasi, grevler, sosyalizm, ateizm, dini hoşgörü, barışseverlik ve evrensel ihtilal. Bunlar ya Yahudiler ya da Yahudilerin babası Şeytan tarafından icad edilmişlerdir.

> Tüm bunların tek amacı, Mesih'i küçük düşürüp, Mesih'in tahtını kendi Yahudi Mesihlerine vermektir. Onların mesihi, o güne kadar, aslında Şeytan'ın kendisi olduğunu bilmez. O onların babasıdır, onları kendi gemi ile gemlemiş, kamçısıyla kamçılamıştır [...] Hıristiyan olan Avrupalıların kendilerini tamamen Yahudilere teslim etmeleri ve şimdi de bir Yahudi kafasıyla düşünüp, Yahudilerin programlarını kabul etmeleri, Yahudilerin İsa nefretini benimsemeleri, Yahudi yalanlarını gerçek zannetmeleri, Yahudi prensiplerine

[51] İlk olarak Galatalılar ve Romalılarda Pavlus tarafından geliştirilmiştir; bkz E.P. Sanders, *Paul* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 84-100.

> sanki kendilerininmiş gibi sahip çıkmaları şaşılacak şeydir...[52]
>
> Temizlik arayışı, temizlik hastalığı halini aldı. Maalesef burada da Yahudi (Civutin) iş başında... Su tesisatı, su tesisatı, su tesisatı! Banyo, banyo, banyo! Temizlik, temizlik, temizlik! Kendini zahiren temizleyecek diye insanın canı çıkıyor.[53]
>
> Yahudiler, ve babaları Şeytan, Avrupalıların kalbini ve ruhunu kademe kademe zehirleyerek, onları gerçek imandan saptırmaya ve kültür putuna taptırmaya muvaffak oldu... duman, toz, çamur, lağım... aptal bir hiç.[54]

Piskoposların Velimiroviç'i tercih etmelerinde, hiç şüphesiz, onun Sırp dini milliyetçiliğinin oluşumundaki merkezi rolünün de etkisi büyük. Uluslararası Temas Grubu'nun resmi bir raporunda dendiği gibi: "Kilisenin mevcut düşünceleri büyük oranda, 2. Dünya Savaşı'nda aktif olan iki sağcı anti-Semit din adamının yazılarından beslenir: Piskopos Nikolaj Velimiroviç (Adolf Hitler'den sivil bir nişan almıştır), ve Başrahip Justin Popoviç."[55] "Kilise'nin, VJ'nin karşı istihbarat servisi KOS ile beraber, anti-Semitik, aşırı sağcı, milliyetçi gençlik örgütü Obraz ile yakın bağları mevcuttur."[56] 1995'deki Dayton Barış Anlaşmasına (ki anlaşma Sırplara yeteri kadar toprak vermediği için piskoposlar tarafından kınanmıştı) kadar geçen süre zarfında "Sırp Ortodoks Kilisesi, toplum içindeki konumunu, hatırı sayılır derecede güçlendirmiştir." Temas Grubu'nun raporu şöyle devam ediyor: "Ki-

---

[52] Slobodan Kostiç tarafından alıntılanır *Vreme* (Belgrad), 29 May 2003, *Bosnia Report* 32-4 (Aralık 2002-Temmuz 2003), s.43'de çevirisi yayınlanmıştır.

[53] Age.

[54] Age.

[55] 'Serbia After Djindjiç', *ICG Balkans Report* No.141, 18 Mart 2003, alıntı içinde

Bosnia Report, loc. cit. İkinci Dünya Savaşı'nda Kilisenin Almanlarla yaptığı işbirliği için bkz Sabrina P. Ramet, *Balkan Babel: The Disintegration of Yugoslavia from the death of Tito to the War for Kosovo* (Boulder: Westview Press, 1999), 253-4.

[56] Age.

lise artan oranda ve açıktan açığa aşırı muhafazakar ve milliyetçi gruplar ile yan yana geliyor." Kilisenin bu artan rolünün doğrudan bir sonucu, Hıristiyan olmayan azınlıkların şiddetlenen baskılar ile ve hatta zorla görünmez kılınmak ile yüz yüze gelmeleri:

> Akşam televizyon haberlerine bakan bir kimse, devletin Sırbistan'daki azınlıkları marjinalleştirmek adına ne kadar ileri gittiğini anlar. Nüfusunun çoğunluğunu Müslümanların teşkil ettiği ve 100.000'in üstündeki sakini ile Sandzak bölgesinin en büyük merkezi olan Novi Pazar şehri, hava durumunun verildiği haritalarda yer almaz. Bunun yerine aynı haritalarda, bir zamanlar Novi Pazar'ın civarında yer alan bir Ortaçağ Sırp şehri olan "Ras"ın adı geçer.[57]

"Teodemokrasi"nin meydana çıktığı[58], eski bir Bizans ideali olan din ve devlet arasındaki ahengin milli bir aksiyom halini aldığı[59] bu topraklarda, Yahudiler ve Müslümanlar etnik temizlikten sağ çıkmayı başarsalar bile, tamamen görünmez hale geleceklerdir. Ortodoks olmayan Hıristiyanlar bile, alaya alınırlar. İyi niyet ziyaretleri kapsamında Balkanlara gelen Batılı dini liderler, Ortodoksların yanaklarını öperken genellikle, ekümenlik hakkında önde gelen Sırp teolog Justin Popoviç'in kendilerini absürd heretikler olarak gördüğünden haberdar değillerdir:

> Ekümenlik, sözde Hıristiyanların, Batı Avrupa'nın sözde kiliselerinin ortak adı. Katoliklerin başkanlık ettiği tüm Avrupalı hümanistler, tüm kalpleriyle buna dahil oluyorlar. Tüm bu sözde Hıristiyanlar, tüm bu sözde kiliseler, sapkın mezheplerden başka bir şey değiller [...] Katoliklik, Protes-

[57] Age., s. 44.

[58] Sırpların modern "teodemokrasi" teorileri için bkz. Anzuloviç, 125.

[59] *Ahengin* günümüz Sırbistanındaki gücü için bkz. Mirko Djordjeviç, 'Shadow of the "Third Rome"', *Bosnia Report* 51-2 (Nisan-Temmuz 2006), 55: "Günümüz Sırbistan'ında anakronistik "ahenk" terimini kullanan gündelik siyasi tiradlara maruz kalıyoruz.".

> tanlık, ekümenizm ve diğer mezhepler arasında esaslı bir fark yok[60]

Kilisenin her yerde hazır ve nazır oluşu, Sırp toplumunu bunaltmış durumda. Karadağlı muhalif Mirko Djordjeviç şöyle diyor:

> Son on yıl boyunca Sırbistan, Srebrenika cinayetinin kara gölgesi altında yaşadı. Bu cinayet, 2. Dünya Savaşı'ndan bu yana işlenenlerin en korkuncuydu. Dindar olmayanların büyük kısmı ve muhtemelen dindarların da önemli bir bölümü, kiliseden sesini yükseltmesini bekledi. Gene de Sırp Ortodoks Kilisesinin hiç sesinin çıkmadığı da söylenemez. Filaret, Amfilohije ve Atanasije gibi piskoposlar için, Mladiç, Karadziç ve Miloseviç şanlı kahramanlar ve değerli Hıristiyan savaşçılardır. Bu piskoposların görevlerini yerine getirdikleri iddia edilebilir mi? Bunların açıklamaları, kendileri gibi düşünmeyen milyonlarca vatandaşın dini ve insani haklarını hiçe saymıştır. Üstelik, mevcut Kilise devlet ittifakı sebebiyle de, pek az kişi onlara meydan okumaya cesaret edebiliyor.[61]

Sırpların İslam fobisinin arkasındaki gücün ve ruhun anlaşılmasında, bu fobinin anti-Semitizm ile olan benzerliğini ele almanın yardımı olur.[62] Anti-Semitizmin kökenlerinin bir kısmının,

---

[60] Alıntı içinde Anzuloviç, 126. Anzuloviç'in bize hatırlattığı gibi, Popoviç "Piskopos Nikolaj Velimiroviç ile beraber, yirminci yüzyılın en önemli Sırp Ortodoks ilahiyatçısıdır. O, günümüzde Sırp Ortodoks Kilisesinde dominant bir role sahip saldırgan milliyetçi piskoposların hocasıydı. Onun ekümenlik hakkındaki kitabı, bu konuda yazılmış tek büyük Sırp eseridir." Karadağ'daki kıdemli kilise görevlisi Metropolitan Amfilohije, onun ateşli bir öğrencisidir. Onun hakkında yazdığı methiyenin çevirisi için bkz www.orthodoxinfo.com/ecumenism/eulogy.aspx Batılı Hıristiyanların bu kilise hakkındaki düşüncelerini naiflikler şekillendirir: bkz John Binns, *An Introduction to the Christian Orthodox Churches* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 198-9, burada Kilise liderlerinin işlediği suçlar, sessizce geçilmiştir. Bunun muhtemel nedeni, "Hıristiyan dayanışması"dır.

[61] Mirko Djordjeviç, 'Scorpions dressed as priests', s.36.

[62] Bkz www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/right.htm

İncil'de İsa'nın ölümünden Yahudilerin sorumlu tutulmasına dayandığı iddia edilir (Matta 27:25). Bununla beraber, İslam İncil'de geçmez ve Hıristiyan kimliğinin ve teolojisinin oluşumu esnasında düşman Öteki olarak tasavvur edilmiş de değildir. Bu yüzden ilk bakışta, neden İslamofobianın, genel olarak Hıristiyanlık sonrası dinlerin reddi hassasiyeti ile veya sahte peygamberlik iddialarına karşı takınılan tavır ile açıklanamayacak denli güçlü olduğu sorusu cevapsız kalır.

Buna rağmen, Sırbistan'da (diğer Ortodoks topraklarında da böyle olduğuna dair bir bilgiye sahip değilim) "İsa'yı öldürenler"in, Müslümanlar olduğuna dair bir mitoloji vücuda gelmiştir. Bu yüzden burada Müslümanların durumu, Yahudilerinkine benzer.

Bu ilginç yer değiştirmeyi anlamak için, Sırp tarihindeki büyük bir hadiseden haberdar olmak gerekir. Bu hadise, 1389 yılında Kosova Savaşı'nda Sırp kralı Lazar'ın Osmanlı İmparatorluğu'na mağlub olmasıdır. Sırp tarihçilere göre, Sırp ordusundaki bir Osmanlı sempatizanı olan Vuk Brankoviç, kralının Osmanlıya karşı yürüteceği savaş planını açığa vurur ve sonuçta Sırbistan apokaliptik bir savaş neticesi (ki bu savaşta hem Sırp kralı hem de Osmanlı imparatoru ölmüştür) mağlup olur. Bu olay, Sırbistan üzerindeki beş yüz yıllık Osmanlı hakimiyetine de kapı aralayacaktır.

Bu mitoloji, Bizans'a karşı Sırpların sık sık Osmanlılar ile ittifak kurmasını göz ardı eder.[63] Hatta modern milliyetçi ve Osmanlı karşıtı olarak gösterilen 1802'deki Sırp isyanı dahi, gerçekte "Sultana karşı değil, Sultana da meydan okuyan yeniçerilere karşıdır."[64] Sırp halkının ve din adamlarının büyük çoğunluğu Osmanlı yöneticilere sadıklardı. Yöneticiler de zaten onlara

[63] En kayda değerlerinden bir tanesi, Sırp yönetici Stefan Lazareviç'in, 1396'da Macarlarca bozguna uğratılma tehlikesi yaşayan I. Bayezid'a sunduğu yardımdır. (Colin Imber, *The Ottoman Empire 1300-1481* (İstanbul: Isis, 1990), s.46.

[64] Barbara Jelaviç, *History of the Balkans: Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 197.

pek çok hak ve ayrıcalık tanımıştı. Kilise de, bu hak ve ayrıcalıkların muhafazasında hayati bir rol oynuyordu. Lazar efsanesi 19. yüzyılın ortalarına kadar yalnızca primitif bir halk hikayesi olarak biliniyordu. Ancak o tarihten sonra, milliyetçi ideologların elinde yabancı düşmanı bir ulusal mit olarak tekrar şekillendi

Yeni versiyonunda kral Lazar, İsa'nın enkarne olmuş haliydi. Ona ihanet eden ise sırpların Judas'ıydı (Brankoviç). Lazar Müslümanlar tarafından öldürülecekti; ki bu haliyle Müslümanlar, İsa'yı öldüren Yahudilere denk gelmekteydiler. Nasıl ki Yahudiler ihanetlerinin cezasını yeterince çektikten sonra, İsa intikamcı bir yargıç olarak dünyaya dönecekse; Müslümanlar da çektikleri acılarla, garip bir biçimde, bir Sırp milenyumunun eşiğinde, Lazar'ın kefaretini ödemektedirler. Lazar'ın "son yemek"ini resmetmek tekrar moda oldu. Bu yemekte Lazar'ın etrafı maiyeti tarafından sarılmıştır, ki onlardan biri de hain Brankoviç'tir. Tıpkı geleneksel Hıristiyan resminde Judas'ın yüzünün Yahudilere benzemesi gibi, onun da yüzü Müslümanlara benzer. Burnu kemerli; teni koyudur, gözlerinde dalavereci bir parıltı vardır.

Sırbistan'ın geçmişinin bu mistik anlatısında, Balkan Müslümanları, ihanetin asıl sembolleri durumundadırlar. Tıpkı Brankoviç gibi onlar Mesih'e ihanet etmişlerdir. Öyleyse onlar Şeytanın tohumudurlar ve kaderleri aşağılanmak ve ölmek olmalıdır. Onların İslam'a geçişleri (yani Enkarne olmuş Tanrı'ya ihanet etmeleri) korkaklıkları ve hırsları sebebiyledir. Onlar doğası gereği Hıristiyan olması lazım gelen Sırp milletini kirleten kimselerdir.[65]

19. yüzyılın bu zehirli miti, sanıldığının aksine, eski Sırp epik geleneğinin evrim geçirmiş hali değildir. Sırplar, Osmanlı halifesinin yönetimi altında çok uzun yıllar, barış ve sadakat ile yaşamlarını sürdürdüler. Osmanlılar onlar için hiç şüphesiz, Batı Katolikliğinin haçlı savaşçılarına karşı bir koruyucu kalkan anlamına geliyordu. Hatta denebilir ki, Osmanlıların koruyucu

[65] Anzulovic, 11-32.

şemsiyesi altına girmeselerdi, Sırpların dini kimliklerini korumaları mümkün olmazdı. Bu mitolojinin yazarları ise, çoğunluk itibarıyla, Rusya'nın Osmanlı toprakları üzerine kurduğu hayallere hizmet eden ajanlar idiler. Onlar, Alman Romantizminden ve özellikle de Herder'den ödünç aldıkları yöntem ile, halk türkülerinden ve epik hikayelerden, birleştirici bir ulusal mit ortaya çıkardılar. Bununla beraber, Sırp milliyetçiliğinin tarihsel olarak aslında pek de Sırp olmadığını belirtmek gerekir. Onun Müslüman karşıtı özünde (anti-Semitizmin bu farklı giysiye bürünmüş halinde) yeni bir şey yoktu. Genellikle Sırplığın ulusal destanı olarak bilinen ve romantik "Sırp kimliği"nin oluşturulması sürecine liderlik eden şiir, İslam karşıtı öğeler içerir. Bu şiir, 1851'de ölen, Karadağlı piskopos Njegos'un yazdığı *Mountain Wreath* şiiridir. Bu şiir, 18. yüzyılın ortalarında Karadağ'dan İslam'ı çıkarmış (Noel Arifesi Katliamı) Danilo adlı bir piskoposu anlatan bir nevi *chanson de geste*tir.[66]

Mountain Wreath bir çok açıdan ilginç bir şiirdir. Piskopos Müslümanları beraberce yaşamaya istekli olarak resmeder. Onlardan biri şöyle der:

> *Pek bir küçük toprağımız,*
> *Gene de iki inanç var olabilir burada.*
> *Nasıl karışabiliyorsa çorbalar tek tasta,*
> *Kardeş kardeş yaşayalım bırakınız.*

Şiirde Müslümanlar, tekrar tekrar beraber yaşamayı savunurlar; ama bu esasında bir Şeytani ayartmadır, bir Judas tebessümüdür ve sonunda piskopos bunun üstesinden gelir.

Şöyle cevap verir: "Toprağımız kirli; bu sahte dinin pis kokusu geliyor." Sonrasında ise emir verir:

---

[66] Sells, 41. Bazı kaynaklar ölü sayısını yüz binin üstünde tahmin ediyorlar.

Ne gören tek bir göz, ne Müslüman dili,
Hikayesini anlatmak için bir gün daha kaçacak
Hepsini koyacağız kılıçların altına.
Tüm vaftiz edilmeyi reddedenleri.
Fakat Kutsal Çocuğa bağlananlar ise
Vaftiz edilecekler Haç işaretiyle
Ve kardeşler olarak selamlanıp, kutlanacaklar.
Müslümanların evlerini ateşe vereceğiz,
Ne bir direk kalacak ne de bir iz,
Şeytanın bu gerçek hizmetkarlarından geriye!

Katliamın haberi Sırp liderlere ulaştığında, başrahiplerden biri ağlamaya başlar. Onun kurbanlar için üzüldüğünü düşünenler, onu kınadıklarında ise, o, mutluluktan ağladığını ifade eder. Şiir, katliamdan dönen Sırp savaşçıların mutlu hikayesiyle nihayet bulur. Cemaate katılmadan önce günah çıkarmalarına gerek olmadığı anlaşılır[67]

Njegos Sırpların Shakespeare'idir. Şiiri savaş öncesi Yugoslavyasında tüm okullarda zorunlu okumalar arasındaydı. Reformistlerin önemli ismi Milovan Djilas dahi onun bu "katliam şiiri"ni över. Onun en sadık okuyucularından birisi ise Radovan Karadziç'tir. Karadziç bir din adamı olmamakla beraber, üzerinde haçlar taşımaya bayılırdı ve kendini de bu hikayedeki piskopos ile özdeşleştirirdi. En sevdiği hali, bir seyyar ozan gibi, guslesini (Bosna'ya özgü geleneksel bir çalgı) çalıp, askerlerle birlikte şarkı söylediği haliydi. Savaş boyunca bu toplantılar, Sırp televizyonunda yayınlandı durdu. Şölen, elden ele gezen alkollü bir içki ile başlar ve askerler şarkıya geçmeden önce haç çıkarırlardı. Söylenen şarkının sözleri ise şöyle başlıyordu:

Sırp kardeşler, her neredeyseniz
Kadir Tanrı'nın yardımıyla

[67] Anzulovic, 52-3; Sells, 43.

Haç'ın ve Hıristiyan inancının aşkına
Sizi çağırıyorum Kosova savaşına[68]

Karadziç'in en sevdiği halk türküsünün ismi ise "Son Yemek" idi. Bunun, "Kaybedilen savaştan sonra Sırp imanını sembolize ettiği için, Mesih İsa ile alakalı olduğunu" söylüyordu.[69] Herşeyden öte Karadziç, *Mountain Wreath*'i ve diğer şiirleri derleyip, onları romantik Sırp milliyetçiliğinin hizmetine sunan Vuk Karadziç'in soyundan geliyordu.

Karadziç ve onun temsil ettiği dini milliyetçilik, Balkanlara özgü bir durum olarak da görülebilir. Onun "kristoslavizm"i ve bunun neticesi ortaya çıkan Müslümanlar hakkındaki fikri (yani Müslümanları İsa'yı öldürmüş ve Ortodoksluğa ihanet etmiş, bu yüzden de normal insan kategorisinde değerlendirilemeyecek kimseler olarak görme hali); esasen Rusların, Yunanlıların ve Romanyalıların sahip oldukları Müslüman imajından farklıdır (tabii buralarda da Müslümanlara özel bir sempati beslenmiyor). Sırp Ortodoks milliyetçiliğinin bir karakteristik özelliği de, Müslümanların, paradoksal bir biçimde misafirperver ve barışsever olarak resmedilmeleridir. Bunun bir örneğini yukarıda *Mountain Wreath*'ta gördük. Oysa ki bu, onlara göre, Şeytanın hilesinden başka bir şey değildir. Gerçek bir Ortodoks savaşçısı, asla bu sözde merhamete aldanmamalıdır. Yakın zaman önce aziz ilan edilen Velimiroviç, bu konuda oldukça açık yazar: "Onlar kötüdür, ve kötülük de, kökü kazınana kadar ezilmelidir. Njegos, bir dizi kesik kafaya baktığında, sadece adaletin düşmanlarının kafalarını görmedi. Bu kafalar, adaletin alınan öcünün zafer hatıralarıydı aynı zamanda."[70]

Bahsi geçen bölgedeki Ortodoksların İslam hakkındaki görüşleri ile genel Hıristiyan söyleminin İslam'ı eleştirirken kullandığı argümanlar arasında bazı paralellikler mevcuttur. Bunlardan bi-

[68] Sells, 50.
[69] Sells, 50.
[70] Anzuloviç, 64-5

risi, İslam'ın bir Metin dini olduğu, bu yüzden de, Ruh'un içindeki Hıristiyan "özgürlüğü"nden mahrum olduğu eleştirisidir. Bu belki de, tüm temalar içerisinde en temel temayı teşkil eder. Vuk Draskoviç, Nikola Koljeviç, Justin Popoviç ve diğerleri, bu karşıtlığı geliştirmek suretiyle, Müslümanların değersizliğine delil çıkartırlar. Üstelik, bu konuda Sırp teologlarının görüşleri, Hıristiyanlık içindeki bir istisnayı teşkil etmez, genel kabul de bu yöndedir. Hatta Birleşik Krallıkta dahi bunun örneklerine rastlayabilirsiniz. Bu anlayışa göre, Kudüs'ün eski Anglikan piskoposu Kenneth Cragg'in kullandığı terimler ile, biri Nomosentriktir (Şeriat merkezli) diğeri Pnömosentrik (Ruh merkezli). Cragg yazılarında bu karşıtlığı İslam eleştirisinin merkezine oturtur ve sürekli tekrar eder durur. Başka örnekler de vermek mümkün; ki zaten bu tema, Hıristiyan teorisyenlerin geniş kabulünü haizdir.[71]

Mesela, Alman teolog ve Küresel Ahlak savunucusu Hans Küng'ü ele alalım. Elbette o, Sırp dini milliyetçilerinin kullandığı şekliyle "yasallığı aşındırmak" ve "şer'i temizlik" gibi temalardan haberdar değildir. Ama gene de şöyle yazar: "Muhammed'in aksine İsa'yı ilgilendiren temel hususlar, şer'i temizlik kuralları veya şarabın yasaklanması gibi şeyler değildi."[72] Müslümanların çoğu için, dinlerinin bu şekilde tanımlanması, kabul edilebilir olmaktan uzaktır. Her şey bir yana, bu tarz konular, Kur'an metninin onda birinden bile azını oluşturur. Metnin önemli kısmı ise, Allah ile, hesap günü ile ve kutsal tarih ile alakalıdır. Tüm bunlara rağmen Küng'ün kalbi, yaptığı sınıflandırmanın geçerliliği hususunda mutmain gözüküyor.

Daha da garibi o, Dürrenmatt'ın şu tesbitine methiyeler düzüyor: "Elbette Muhammed ile İsa'nın hiç bir ortak noktaları yoktur [...] Muhammed'in karşılaştırılabileceği kişiler Pavlus ile

---

[71] Hıristiyanların anti-Semitizmi ile İslamofobya'nın genetik bağlantısı hakkında bkz Achim Rohde, 'Der Innere Orient. Orientalismus, Antisemitismus und Geschlecht im Deutschland dem 18. bis 20. Jahrhunderts,' *Welt des Islams* 45/iii (2005), 344-70.

[72] Hans Küng, *Christianity and World Religions* (New York: Doubleday, 1986), s. 92.

Karl Marx'tır."[73] Protestanlar safında ise, Cragg'inkinin yanı sıra Paul Tillich'in yargısı da bu anlayışın varlığına örnek olarak gösterilebilir: "Soru şudur: ilahi tecellinin nihai noktası şer'i alan mıdır?"[74] Bu Tillich'in İslam hakkında yazarken sorduğu sorudur.

Oysa ki "Şeriat" ile sabitlenen ve "Ruh"a direniyormuş gibi resmedilen İslam anlayışı, Müslümanların kendisine yabancıdır. Durumun hiç de onların tanımladığı gibi olmadığını göstermek için, Müslümanların sadece zengin tasavvuf edebiyatına atıf yapmaları yeter.[75] Gene de burada, asıl kaygı uyandırıcı husus, bu görüşlerin aslında İslam'ı, "Yahudiliğin" veya "Ferisi" şekilciliğin nüksetmesi olarak görmeleridir. Küng ve Tillich gibi yazarlar, anti-Semitizmi kınarlar, fakat onların İslam'a yaklaşımları, anti-Semitizmin temel varsayımlarının, onların zihinlerinde hâlâ mevcut olduğunu ima eder. "Metne karşı ruh" diyalektiği onlara, Yahudilik bağlamında ele alındığında tarihsel gelişmelerin ışığında ahlaki açıdan yanlış gelir; fakat aynı diyalektiği İslam bağlamında kullanmakta bir beis görmezler.

İslam ve "Doğu" hakkında ileri sürülen bu örtük anti-Semit imajların ve onların değişemezliği hakkındaki bu anlatıların kökeninde, Avrupa'nın Müslümanları reddetme geleneğinin yattığını düşünüyorum. Bunun bir güzel örneği, Hitler'in 1937'de Nuremberg'de verdiği söylevdir. Bu söylevinde Hitler, Nazizm ve Bolşevizm arasındaki mücadeleyi, Hıristiyanlık ve İslam arasındaki mücadeleye benzetmiştir.[76] Onun demek istediğini şeyin ve dinleyicilerinin de anladığı şeyin şu olduğunu zannediyorum: Nazizm "ruhunda özgürdür", o insan kişiliğinin ve iradesinin bir

---

[73] Hans Küng, s. 93. Oysa gerçek şudur ki, İsa (a.s) Şeriata bağlıydı, Pavlus ise, "özgürlüğü müjdelemek" için onun ihlal edilmesine izin vermişti. Bu da "Semitik legalizm" temasının ölüm ilamı anlamına geliyordu.

[74] Paul Tillich, *Writings on Religion/Religiöse Schriften*, ed. Robert D. Scharlemann (Berlin and New York: De Gruyter, 1988), s.262.

[75] Louis Massignon bu argümanı, "Semitik legalizm"i kendi redddişinin bir parçası olarak kullanır; fakat her Hıristiyan Massignon okumuyor.

[76] Alan Bullock *Hitler, a Study in Tyranny* (gözden geçirilmiş baskı Harmondsworth: Penguin, 1990), 365.

zaferidir; buna karşın Bolşevizm Asyalıdır, "Yahudidir", durağandır ve şekillere hapsolmuştur.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Avrupa'nın İslam fobisi (ki bunu anti-Semitizmin bir kardeşi olarak da isimlendirebiliriz), Nazizmin içinde de mevcuttu. Eğer İkinci Dünya Savaşı esnasında Müslümanların çektiği acılar, çatışma hakkındaki genel kavrayışımızda bir yer edinmemiş ise, bunda, onun kendini anlatacak yazarlardan ve şairlerden mahrum oluşunun payı büyüktür. Biz burada ondan bir nebze bahsedeceğiz.

Naziler üç milyon kadar Sovyet savaş esiri ele geçirmişlerdi; ki bunların üçte ikisi hayatlarını kaybetti. Büyük çoğunluğun ölüm sebebi açlık ve korunaksızlıktı. Bunların arasında pek çok Müslüman da bulunuyordu.

Rus ordusunun subay kadrosu, büyük çoğunluğu itibarıyla Ruslardan müteşekkildi; fakat askerler, özellikle de gözden çıkarılabilir olan birlikler (ölüm mangaları ve diğerleri) Sovyet İmparatorluğu'nun tüm bölgelerinden toplanan insanlardan oluşmaktaydı. Almanların "Doğulu tipler"i gösterdikleri propaganda fotoğraflarından da anlıyoruz ki; esirlerin pek çoğu, Özbekistan, Tataristan, Kafkasya gibi son derece dindar bölgelerden gelen Müslümanlardı. Kendi topraklarından koparılıp, bir Avrupa savaşının içine fırlatılmışlardı.

Auschwitz'de gaz verilerek öldürülen ilk dokuz yüz kişi, Sovyet savaş esirleriydi.[77] Bunların da bir kısmı muhtemelen Müslümandı ve gene muhtemelen Türktü. Auschwitz trajedisinin ortaya çıkardığı nihai ürün, tamamen pasif ve kaderci hale gelen mahkumlardı. Bunlar Yahudi olmalarına rağmen, kamp jargonunda Müslüman diye çağrılırlardı. Bu Semitlerin içinde bulundukları hastalıklı ruh hali, "İradenin Gücü"nün tam zıd kutbunu

[77] Robert Jan van Pelt ve Debórah Dwork, *Auschwitz, 1270 to the present* (New Haven: Yale University Press, 1996), 292, 293.

oluşturuyordu.[78] Kırk yıl sonra dünya, kampın tellerinden bakan Müslümanlar ile tekrar karşılaşacaktı. Sarı saçlı olsa dahi, son derece Semit olan bu Müslümanlar, insan olarak kabul edilmiyor, kafese konuyor ve Pavlus'un Tanrısının rahipleri tarafından onlara sopa çekiliyordu. Aslında bunlar Avrupa'nın anti tezi olarak görülüyorlardı; "temizlenmeye" davetiye çıkaran bir anti tez...

Avrupa'nın geleneksel olarak Müslümanları adam yerine koymamasının, metabolik olarak anti-Semitizm ile alakasının olduğunu iddia ediyorum. Bu hal, tek peygamberinin (yani Papa Benedict'in söylediği şekliyle Yunan Pavlus'un) tam anlamıyla "Şeriat" düşmanı olduğu bu kıtaya özgüdür. Burada Semitizm ile mücadele ruhu o denli güçlüdür ki, yer altına çekilip, seküler formlara bürünebilir. Hitler ve epigonları bunun bir örneğini teşkil eder. Bu, dirençli Müslüman halk ile başa çıkmaya uğraşan Sovyet otoritelerine de ilham kaynağı olur. Bohdan Nahalyo ve Victor Swoboda, *Soviet Disunion* adlı kitaplarında, Müslüman toplumun başına gelen toplu katliamları ve sürgünleri kalp yakıcı ve kesin detaylarıyla beraber aktarırlar. Çeçenler Sibirya'ya gönderilir ve nüfuslarının dörtte biri, yolda hayata veda eder. Kırım Tatarları ise:

> Neredeyse çeyrek milyon kişi, Güvenlik Polisi tarafından, sabahın erken saatlerinde yataklarından kaldırıldı ve bir kaç saat içinde; kadın, çocuk ve yaşlılar da dahil herkes, yük vagonlarına veya yakıt vagonlarına doldurulduldular. Orta Asya'ya doğru çıkacakları bu yolculuğun ve bu sürgünlere uygulanan ceza sisteminin sonucu korkunçtu. Kırım Tatarlarının toplam kaybı, tahminen nüfuslarının yüzde 46'sı kadardı.[79]

---

[78] Primo Levi gibi Semitik yakınlığı reddedenler *Muselmann* kimliğinin nihayetinde Semit olduğunu umutsuzca reddetmeye çabalarlar; bkz Gil Anidjar ile yapılan röportaj www.asiasource.org/news/special_reports/anidjar4.cfm

[79] Bohdan Nahaylo ve Victor Swoboda, *Soviet Disunion: A History of the Nationalities Problem in the USSR* (New York: Free Press, 1990), 96.

Nahalyo ve Swoboda'nın da gösterdiği üzere, "nüfuslarına oranla Kazak soykırımı, Sovyetler Birliği'nde diğer ulusların verdiği kayıpların hepsinin ötesindeydi."[80] Sadece Stalin zamanında, Kazak Müslümanlarının yarısı öldü. Diğer binlercesi ise, Kazakistan'da Sovyet yönetimi tarafından yapılan nükleer testlerin sonucunda hayatlarını kaybettiler. Bu sayı "beyaz" nüfus ile kıyaslanmayacak kadar yüksekti. Batı Avrupa'da hâlâ bir Kazak Soykırımı Anma Günü bulunmaması şok edici, ama bir o kadar da anlaşılabilir bir durumdur. Nihai Semit hâlâ hor görülüyor, yanlış tanıtılıyor ve teolojik olarak dışlanıyor.

Komünist rejim zamanında, İslam fobisinin ancak dolaylı bir dini yönü bulunabilirdi. O zamanlar Hıristiyan geçmişin hatırası, seküler bir renge boyanmaktaydı. Komünizmin çökmesiyle beraber, bu yön tekrar su yüzüne çıktı. Modern Rusya'daki gelişen ırkçılığın gözü, Müslümanlara çevrili duruyor. Tüm bu yorumlar Bosna'dan çok uzakmış gibi görünebilir, ama aslında aralarında yakın bir ilişkinin olduğunu, okuyucu umarım kavramıştır. Bir çok Müslüman (tıpkı bir çok Yahudi gibi), Avrupa'nın standart ve idealize edilmiş görüşü ile kıtayı tecrübe edişlerini paylaşmıyor. Avrupa, temellerinden yaralı. 1940'larda Yahudi toplumu sistematik imhanın kurbanı oldu. 1990'larda ise, kıtanın en kalabalık yerli Müslüman halkı (her ne kadar sayıca daha az da olsa) benzer bir kaderi paylaştı.[81] Bu gerçek, özellikle Yahudi yazarların dikkatini çekiyor; çünkü İslam fobisi ile anti-Semitizm

---

[80] Nahaylo ve Swoboda, 68.

[81] Aradaki bir büyük farklılık şudur ki, görünüşe göre Nazi ölüm kamplarının varlığı Batı'da ilk yıllarda bilinmiyordu; oysa ki Omarska, Trnopolje, Keraterm ve diğer Sırp kamplarının faaliyetleri daha ilk anlarından itibaren tesbit edilmişti. Bununla beraber bu tesbit, herhangi bir eylemi tetiklemedi. Durumu daha da anlaşılmaz kılan şey, Wehrmacht lejyonlarıyla karşılaştırıldığında, Sırp militanların ne derece güçsüz oldukları gerçeğidir. Bkz Hastings: "Bosna, Batı toplumunun ahlaki ve ideolojik iflasını, bu yüzyıl içindeki herhangi başka bir olaydan daha fazla su yüzüne çıkardı; hatta Nazizmden bile... İkisi de birbirine benzemekle beraber, Bosna'da yapılanlardan daha fazla haberdardık ama daha azını yaptık." (Hastings, 148). Ayrıca Cushman ve Mestroviç'in derlemesinin rahatsız edici başlığına bakın: *This Time We Knew: Western responses to the genocide in Bosnia.*

arasındaki rahatsız edici ilişki, oldukça açık. Burada, Bosna savaşının zirvesinde, Baş Haham Jonathan Sacks'ın söylediği sözleri alıntılamak istiyorum:

> 1993 yılında bir soru ile karşılaştık; ki bu soru, insanlık adına bir cevap bekliyordu. Hiçbir şey değişmedi mi? İkinci Dünya Savaşı sonrası, önyargılar ve peşin hükümler hakkında yazılan milyonlarca sayfa, aynı şeyin tekrarlanmasının önüne geçemeyerek etkisizliklerini mi ispatladı? Holocaust'tan aşağı yukarı yarım yüzyıl sonra, Judenrein kelimesinin yerini, eşit derecede itici "etnik temizlik" kelimesinin almış olmasına dayanabilir miyiz? Şimdi şu soruyu sorma vakti: "'Bir daha asla' derken yanılıyor muyduk?" Tarih, durmaksızın kendini tekrar eden bir film değildir. Son daha henüz yazılmadı. Kitab-ı Mukaddes'te şöyle denir: "Bak, bugün senin önüne lutfu ve laneti, hayatı ve ölümü koyuyorum. Öyleyse hayatı seç." Tarihi yapan, bizim seçimlerimizdir. Ve geçmişte olan herhangi bir şey, bugün onun aynısının olmasına seyirci kalmaya bizi zorlayamaz. Avrupa'nın bugün içinde bulunduğu ruh hali ile, yüz yıl önceki ruh hali arasında bir çok benzerlik mevcut. Biz ise, nefret ile başlayıp soykırım ile sonuçlanan çizgiye gözümüzü kapatamayacak kadar malumat sahibiyiz.[82]

Sacks burada açıkça, Avrupalı Müslümanların durumunu, bir zamanlar Yahudilerin içinde bulunduğu duruma benzetiyor. Yasaya bağlı Semit, daimi Ötekidir ve Avrupa sonsuza değin kendini ona karşı savunmak zorundadır. Bu korunma, eğer aşı olmak ile sağlanamıyor ise, yaranın dağlanması ile sağlanacaktır. 1993 yılında Avrupa'nın ruh halini tanımlayan Jean Baudrillard, bunun görünüşte yeni, ama aslında çok eski olduğunu anlatır:

> Yok etmelerin sonu gelmeden ve "beyaz" Avrupa'nın sınırları çizilmeden, mucizevi sona ulaşılmayacaktır. Sanki tüm Avrupa milletleri ve siyaseti Sırplar ile bir cinayet an-

[82] *The Guardian*, 30 April 1993.

> laşmasına varmış gibiler. Sırplar, Avrupa'nın pis işlerini yapan ajanlara benziyor. Tıpkı İran'a karşı Saddam Hüseyin'e verilen vazife gibi... Modern Avrupa, Müslümanların ve Arapların kökünün kazınması ile ortaya çıkacak. Ya kökünün kazınmasıyla veya da göçmen köleler haline getirilmeleriyle.[83]

Baudrillard'ın ve Sacks'ın kehanetlerinin gerçekleşmesi gerekmiyor; ama Müslümanların tetikte olması elzem. Metin-Ruh karşıtlığı, Avrupalıların zihninde yer ettiği müddetçe, *yezkor*un emrine, Anmaya ihtiyaç hissedilecek. Bugün, "Asyalı bir salgınla bizi enfekte eden ve sırtımızda bir bıçakla bekleyen deli"yi[84] suçlayanlar, sadece inançlı Sırplar değil; aşırı uç dini milliyetçilik, Ortodoks dünyanın her yerinde çıkışa geçti; Amerika'da güçlendi ve görünüşte seküler olan Avrupa'da dahi kendine mevzi kazandı. Bugünün Müslümanları, her defasında "Avrupalı değerler"i özümsemeye çağrılıyorlar. Karanlık yanına sıkı sıkıya yapışmış ve kanlı dini geçmişinin hayaletlerinin yerleştiği, Mark Mazower'ın tanımı ile bu "Kara Kıta"nın[85] değerleri mi, özümsenmesi gereken? Avrupa'nın gerçek inancı, Papanın Regensburg'da söylediği gibi Hıristiyanlık ise, yani "Semitik legalizm" ile mahşeri bir yarış ise, bu nasıl mümkün olacak? Bu sorunlu kıtada asimile olmaları talep edilen Müslümanlar için belki de en iyi yol, kıtanın içine girmiş sayısız kötü ruhu kovalamaya gayret etmeleridir. Bu muhtemelen daha dini cevabın verilebilmesi ise; tavizsiz bir teolojinin ve gerçek bir ibadet hayatının varlığına muhtaçtır.

---

[83] Jean Baudrillard, 'No Pity for Sarajevo', içinde Cushman ve Mestroviç, 83.

[84] Sırbistan'daki Bosna-Hersek Sırpları Birliği başkanı Gojko Djogo; alıntı içinde Cigar, 185.

[85] Mark Mazower, *Dark Continent: Europe's twentieth century* (Londra: Penguin Books, 1998).

10

Pulchra ut luna: Müslüman Katolik diyaloğunda Meryem teması üzerine mülahazalar

Meryem: diyalog için bir tema mı?

Bakire Meryem figürü, Hıristiyanlar arası ilişkilerin gelişiminin önünde, uzun zamandan bu yana hem doktriner hem de duygusal bir engel olarak duruyor.[1] Yirminci yüzyılın görece barışçıl atmosferinde dahi, Karl Barth, Mariolojiyi, Roma Kilisesinin belirleyici hatası ve hatta bir çeşit putperestlik olarak tanımlamaktan çekinmiyor.[2] Meryem hakkında Hıristiyanlık için-

[1] Bu konuda geniş bir literatür mevcuttur: Bkz, mesela, A. Stacpoole (ed.), *Mary's Place in Christian Dialogue* (Slough: St Paul, 1982); T.F. O'Meara, *Mary in Protestant and Catholic Theology* (Londra ve New York: Sheed and Ward, 1966).

[2] K. Barth, *Church Dogmatics* (New York, 1956), 1/2, ss.142-3. Bkz S.S Fiddes, 'Mary in the Theology of Karl Barth', *The Month* 22 (1989), ss. 300-9. Barth'ın uzlaşmaz duruşu, Katolik çevrelerde reaksiyona sebep olmuşsa da; bu İkinci Vatikan Konsili'nce bir ölçüde yumuşatılmıştır. Gene de Hans Urs von Balthasar'ın Mariolojisinin ve diğerlerinin arkasında yatan sebep budur. Ayrıca bu reaksiyon, yirminci yüzyılın ortasında, Katoliklerin Müslüman Meryem'e duydukları ilgiyi de

deki görüşler bile birbiriyle bu denli uyumsuz iken, Hıristiyan Müslüman diyaloğuna elverişli bir Meryem anlayışı geliştirmek ne işe yarayacaktır? İki dinin doğasına değinen temel meseleler bu soru ile ortaya konmuş olurlar. İlerleyen sayfalarda, bu soruya cevap aranırken yapılacak tartışma, okuyucuyu ister istemez farklı ve çekişmeli bir sahaya yönlendirecek. Bu tartışma neticesinde göstermeyi umduğum şey; Meryem'in, diyalog ile alakalı potansiyel ortak tema olma vasfının abartıldığı; ama dişilliğin simgesi olarak (ki çoğunlukla bu hususta en seçkin örnek diye sunulur) bir Meryem okumasının, iki dinin mistik ve pratik uygulamalarında, teolojilerinin öngördüğünden daha da yakın olabileceklerini ortaya koyacağıdır.

Başlangıçta şunun belirtilmesi lazım gelir ki; Müslüman Protestan müzakerelerinde, Meryem ile ilgili konular daha az sorun çıkarırlar; çünkü ne İslam'da ne de Protestanlık'da, Meryem'in, insanlığın kurtuluşuyla alakalı özel bir önemi bulunmaz. Ayrıca gene ne İslamiyet ne de Protestanlık, Meryem'le alakalı karakteristik Katolik doktrinlerini (İlk günahın sorumluluğundan muafiyet, öldükten sonra bedeninin cennete alınıp ruhuyla birleşmesi, bekaretinin doğum sonrası da ebediyen muhafazası gibi) kabul

---

yirminci yüzyılın ortasında, Katoliklerin Müslüman Meryem'e duydukları ilgiyi de açıklamaya yardım eder. Bu ilgi ile alakalı bkz. J.-M. Abd el-Jalil's *Marie et l'Islam* (Paris: Beauchesne, 1950), ayrıca, Meryem'in ruhunun yaratılışından itibaren ilk günahdan muaf olduğu anlayışının (Immaculate Conception) yüzlerce yıllık Fransisken savunusu üzerinde şekillenen ve bir Cizvit tarafından yazılan şu kitap; J. Courtois, *Mary in Islam* (Calcutta: The Little Flower Press, 1954), ile yazarı Dominikan olan şu makale kayda değer M.-M. [=G.] Anawati 'Islam and the Immaculate Conception', içinde D. O'Connor (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1958). Anawati'nin, Aquinas'ı izleyen Dominiken geleneği, Meryem'in ilk günahın sorumluluğundan muafiyetini iddia etmek hususunda ilki kadar istekli değildir. Bu husus 1854 yılında bir dogma olarak kabul edilmesine rağmen, bugün bazıları bu konuda taraf olmayı reddediyorlar. Anawati'nin burada ve diğer yerlerde karşımıza çıkan sempatik İslam anlatısında, belki de bu Dominiken bağlantının etkisi vardır.

ederler.[3] Ortodoks Kiliselerinde Meryem, Tanrı'yı taşıyan (*theotokos*) olarak değerlidir, ve bu sebepten ikonografyada ve dini takvimde mühim yer işgal eder; fakat gene de Ortodoks Kiliseleri (belirli hakim öğretinin yokluğunda görüşleri ne kadar özetlenebilir, o ayrı konu) Meryem'e Katolikliğin verdiği büyük rolü kabullenmeye pek teşne gözükmezler; buna ilk günahtan masumiyet dogması da dahil.[4]

Bununla beraber, İslam ve Katoliklik arasında herhangi bir karşılaştırmalı teoloji gayreti, bir yerinde mutlaka Meryem figürü ile karşı karşıya gelecektir. Şeyh Bouamrane, iki gelenek arasında 4 dogmatik farklılık sahası teşhis eder: Tanrı'nın birliğinin tanımı, vahyin yeri (Kitab-ı Mukaddes veya Kur'an), Muhammed'in elçiliğinin geçerliliği ve Marioloji.[5] Eğer günümüzde Papalığa verilen dilekçelerde istenilen şey olur da, Meryem daha da yüceltilerek, İsa ile beraber kefarete/kurtarıcılığa ortak edilirse (*coredemptrix*), diyalog esnasında ortaya çıkan Meryem sorunu daha da kötüleşecektir.

İslam'ın ve Katolikliğin ilk bakışta birbirlerinde fark edebilecekleri benzerliğin geleneksel bir simgesi olarak Bakire Meryem inancı, araştırma derinleştikçe, ayrıştırıcı bir hüviyete bürünür. İki gelenekte de değerli fakat farklı algılanan bu kadınla karşılaşmak, bu konuda takınılması gereken tavır ile alakalı bir tereddüdü netice verir. Katolikler, Kur'an'da hürmet edilen ama Tanrı'nın annesi kimliğinden sıyrılmış bir Meryem'i bulduklarına sevinmeli midirler? Veya Müslümanlar, Katolikliğin Meryem'i yaratılmışların en hürmete layığı (*hyperdulia*) olarak görmesini,

---

[3] Bkz O'Meara, *passim*. Colin E. Gunton tarafından edisyonu yapılan, son derece Protestan *Cambridge Companion to Christian Doctrine*, (Cambridge: CUP, 1997) kitabında, Meryem bir kere bile geçmez.

[4] M. Jugie, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge: Étude historico-doctrinale* (Rome: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944); V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge: James Clarke & Co., 1957), s.140.

[5] Cheikh Bouamrane, 'Conditions d'un dialogue islamo-chrétien', ss.59-73 içinde R. Arnaldez ve S. Van Riet (eds.), *Recherches d'Islamologie: Recueil d'articles offert a Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs colleges et amis* (Louvain: Éditions Peeters, n.d.), bkz s.63.

Meryem'e değer vermeyen bir Hıristiyanlığa tercih mi etmelidirler? Bu ikilemin kökleri Ortaçağ'a dek uzanıyor: Ramon Lull'un İslam hakkındaki kanaati, İslam'ın "Mesih'in ilahlık vasfını çalmak suretiyle Mesih'in annesine sürdüğü lekenin, ona onun doğrudan övülmesi yolu ile verdiği değere ağır bastığı" idi.[6]

Bu tereddütün yol açtığı zihni sorunlar, karşılıklı misyonerlik çabaları ile daha da içinden çıkılmaz hale geliyor. Modern zamanda dahi, "diğerinin" Meryem'ini incelemek, sadece ilmi araştırma maksadıyla yapılmıyor. Hatta bunun, karşılıklı anlayışı ve diyaloğu geliştirmek için bile yapıldığı söylenemez. Bunun yapılış sebebi, ötekinin Meryem anlayışını bir "köprü", bir "atlama taşı" olarak kullanma gayreti. Bunun Müslümanlar cenahından bir örneğini, İstanbul'daki Cerrahi tarikatının lideri Şeyh Muzaffer Ozak'ın Meryem hakkında yazdığı monografide bulabiliriz. Bu kitap, ABD'deki ve Meksika'daki ihtida faaliyetleri bağlamında ele alınmalıdır.[7] Ozak, İslami menkıbelerin bilinen deyişlerinin ötesine geçmeye cesaret ederken, Hıristiyanlara ve yeni Müslüman olmuşlara hitab etme gayretindeydi:

> Tanrı'ya ve O'nun büyüklüğünü ilan eden tüm elçilerine iman edenler, kızlarına Meryem ismini vermek sureti ile, kutlu Bakireye minnettarlıklarını, sevgilerini ve saygılarını ifade ederler. Kutsal Ruh'un nefesi ile hamile kalışı, ve Mesih'i doğurduğu halin mucizeviliği, her yerdeki iman edenler tarafından, İlahi şefkatin harikulade bir işareti olarak algılanır.
>
> Onun soylu ismi onurlandırılır ve onun soylu kişiliğine hürmet edilir. Onun parlak manevi mekanı, Rab Teala'ya inananların nurlu kalpleridir. O yaşayan bir azizedir. Allah dostlarından olduğu için, o ölmemiş, ebedi varlığın krallığına girmiştir.[8]

---

[6] Norman Daniel, *Islam and the West, the Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960),s.173.

[7] Muzaffer Ozak, *Blessed Virgin Mary*, tr. Muhtar Holland (Westport, Connecticut: Pir Press, 1991). Yazar 1985 yılında öldü.

[8] Ozak, ss. 56-7.

Ozak'ınkinden daha az mistik bir yaklaşımı, son İran şahının yeğeni Ali Pehlevi'nin yazdığı, *La Fille d'Imran* (bu da 1991'de basıldı) kitabında görürüz. Pehlevi'nin anlatımı bir tarihi roman tadındadır: Geniş planda Kur'an'ın anlatımı ve dogmatik konteksine uygun ilerleyen hikaye, özgür biçimde İncil'den de yararlanır; mesela İncil'de geçen şekliyle Cebrail'in Meryem'e İsa'yı doğuracağını haber vermesi gibi. Sonuçta ortaya çıkan şey, güzel bir Fransızcayla yazılmış küçük bir kitaptır. Bu kitap ortodoksi ile tam uyum içinde değilse de, kendini İslam'a hizmet ile vazifeli görmektedir. Kitabın soylu yazarının üslubu, belirgin bir biçimde feminist ve sosyalisttir. Bunun Hıristiyanlık'taki karşılığı herhalde Rosemary Ruether'in "özgürlük mariolojisi" olurdu.[9] Kitapta Meryem rahiplerin otoritesine başkaldıran biri olarak resmedilir. Onun Tapınağa kabulü ve Tevrat'ı öğrenmesi yasaları çiğner; üstelik Meryem bu yasaların "ilahi değil beşeri" olduğunu söyleyecek kadar cesurdur da. Ali Pehlevi kitabının sonunda şöyle yazar: "Dinlerin artık anlaşılmaz olduğu, insanların erkek peygamberlere lakayt kaldığı bir çağda, neden bir kadının etrafında toplanmayalım ki? Meryem, mükemmel anne, Yahudi ama hem İncil'de hem de Kur'an'da övgüye mazhar olmuş bir kişi, izlenmeye layık bir rehberdir [...] Meryem üçüncü bin yılın peygamberi; neden olmasın?"[10]

Katoliklerin tarafında ise Bakire Meryem, Louis Massignon'un eserlerinde merkezi bir figür olarak karşımıza çıkar. Massignon İslam'ı, Tanrı'nın birliğinin ilahi kaynaklı bir şahidi olarak görüyordu. Ona göre İslam, otantik bir dindi çünkü o, Tanrı-İnsan'ın tüm iyi haberlerinin işaretlerini içinde barındırmaktaydı. Bunlardan en önemlisi ve belirleyici olanı ise "Meryem'i işaret"ti. Massignon'un kurduğu ve yönettiği Badaliyya topluluğu, ilahi vahdete şehadette Müslümanlar ile bir olduğunu hissediyordu.

---

[9] Cf. Rosemary Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology* (Londra: SCM, 1983), s.128; bkz. Leonardo Boff, *The Maternal Face of God* (San Francisco: Harper & Row, c.1987), ss.188-9.

[10] Patrick Ali Pahlavi, *La Fille d'Imran* (Paris: PAW, 1991), ss.101, 104.

Bu fark gözetmeme hali hayata, iki dinin de hürmet ettiği Bakire vasıtasıyla geçecekti.[11]

Diyalogda Meryem'i temalar üzerine yazan bir başka Katolik, Georges Anawati, umudunu şöyle ifade eder: "Belki de Tanrı bizleri bu yolu izlemeye davet ediyor; İbrahim'in çocukları olan ve Meryem'e büyük saygı besleyen bizler, böylelikle Oğul'u bilebilir ve onu layıkıyla sevebiliriz."[12] Benzer şekilde Piskopos Fulton Sheen şöyle yazar: "Benim inancım odur ki; Kutsal Bakire, Müslümanlara bir ümit işareti ve taahhütü olarak, Bizim Fatimalı Hanım Efendimiz diye bilinmeyi tercih etti."[13] (Anlaşılacağı üzere burada, Meryem'in göründüğü Portekiz kasabasının isminin, Hz Peygamber'in kızının ismi ile aynı olmasındaki tesadüfe atıf yapılıyor)[14] Burası akademinin sınırlarını aşsa da, Bakirenin görünmek için hem Müslümanlarca hem de Hıristiyanlarca paylaşılan mekanları seçmesi, bazılarının dikkatinden kaçmamıştır: Portekiz bir zamanlar Müslümanların egemenliğindeydi;[15] Hersek'teki Medjugorje de öyle, 1993 yılına dek burada bir Müslü-

---

[11] Massignon'un Meryem hakkındaki görüşleri en açık haliyle şu söyleşide bulunabilir 'Le Signe Mariale', *Rhythmes du Monde* 3 (1948), ss.7-16, bunların bir özeti için bkz David A. Kerr, 'He Walked in the Path of the Prophets,' ss.426-446 içinde Yvonne Yazbeck Haddad ve Wadi Z. Haddad (eds.), *Christian-Muslim Encounters* (Gainesville: University Press of Florida, 1995), bkz ss.428-30. Cf. Pierre Rocalve, *Louis Massignon et l'Islam* (Şam: Institut français de Damas, 1993), ss.88, 95.

[12] Anawati, 'Islam and the Immaculate Conception,' s.461. "Atlama taşı" teması için bkz. R.J. McCarthy, 'Mary in Islam', ss.202-214 Stacpoole'da, s.211.

[13] Alıntı için bkz. Jane Smith ve Yvonne Y. Haddad, 'The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary,' *The Muslim World* 79 (1989), s.161. Bu tevafuka şu eserde de dikkat çekilir ve bunun bir ümit kaynağı olduğu ifade edilir Francis Johnston, *Fatima: The Great Sign* (Chumleigh: Augustine, 1980), s.126.

[14] Fatima'daki tezahürün klasik anlatımı için bkz. L. Kondor (ed.), *Fatima in Lucia's Own Words* (n.s., 1976).

[15] Fatima, Santarém yakınlarındadır ve Santarém'in Müslümanlardan kanlı bir biçimde ele geçirilmesi Portekiz'in ulusal destanı *Lusiads*'da anlatılır; bkz Luís de Camoes, *Os Lusíadas*, ed. Silvério Benedito (5. ed. Lizbon: Ulisseia, 1997), canto ii.55 (s.135).

man azınlık hayatını sürdürdü.[16] Türkiye'de Efes'te ve Kahire'de Zeytun'da da Meryem'e ait önemli mekanlar bulunur ve buraları, iki dinin de mensuplarını kendilerine çeker.[17]

İslam'daki Meryem'i damar, Vatikan tarafından da bir çok defa ifade edilmiştir. İkinci Vatikan Konsili metni *Nostra Aetate* Müslümanların "İsa'ya bir peygamber olarak hürmet ettiğini" söyler. "Onun Bakire annesine de hürmet ederler ve hatta bazen ondan istimdat ederler"[18] 1988 yılında, Vatikan'ın Hıristiyan olmayanlarla ilgilenen sekreterliğinden Kardinal Arinze "aynı Tanrı'ya inanan kardeşleri" Müslümanlara hitaben, Ramazan ayında bir konuşma yaptı. Konuşmasının üçte ikisi Meryem'e ayrılmıştı. Kardinal onu şöyle tanımlıyordu "İsa'nın annesi; ona aynı rolü ve ünvanı atfetmeseler dahi hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar için örnek alınacak ve hürmet edilecek bir modeldir"[19] Buna Müslümanlarca verilen cevaplar çok farklı oldu. Bir yandan Türk Diyanet İşleri Başkanlığı bu eli içtenlikle sıkarken, diğer yandan Mısır'daki Minufiyye Üniversitesinde Medeniyet profesörü Zeyneb

---

[16] Medjugorje'de görülen Meryem hakkında kısa bilgi için bkz. Michael S. Carroll, *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins* (Princeton: Princeton University Press, 1986), ss.123-4.

[17] Efes'teki türbe, 19. yüzyılın başında Alman rahibe Catherine Emmerich'in gördüğü vizyonları müteakiben inşa edildi. Bununla beraber çok sayıda Müslüman da burayı ziyaret etmektedir. Müslümanların ve Hıristiyanların Efes'e beraberce ziyaret düzenlemeleri fikri Louis Massignon'a aittir; bkz onun 'La notion du voeu et la devotion musulmane a Fatıma', içinde *Opera minora* (Beyrut: Dar al-Maaref, 1963), cilt. 1, s.581. Muzaffer Ozak'ın Meryem hakkındaki eserinde, Efes'e bir cami yapılması teklif edilir. O şöyle devam eder: "Bizler bunu yapmakla, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki sevgiyi artırabiliriz. Burası, iki geleneğin de Meryem'i ihlasla seven mensubları için bir yer olacaktır ve burada onlar bir araya gelip, kutlu dostluğun tadına varacaklardır." (Ozak, s.60.) 1968'den 1971'e kadar süren Meryem'in Kahire'deki tezahürü ve burada müşahede edenlerin çoğunluğunun Müslümanlar olması hakkında bkz. Carroll, ss.211-6, burada büyük oranda şu kaynaktan istifade edilir Cynthia Nelson, 'The Virgin of Zeitoun', *Worldview* 16 (1973), ss.5-11.

[18] *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965), s.1101. Bakirenin tezahürünün, Hıristiyanların İslam'ın tek Tanrıcılığının otantikliğine şehadet etmesi çağrısı olduğu bildirilir.

[19] Alıntı için bkz Smith ve Haddad, s.186.

Abdülaziz bu girişimi misyonerlik teşebbüsü olarak yaftaladı ve reddetti. Onun 1995'de çıkan ve Vatikan'ın İslam hakkında değişen yaklaşımını inceleyen kitabı, aynı kardinalin bu kadar barışçıl olmayan sözlerinden de örnekler içeriyor.[20]

Bu arapsaçına dönmüş yaklaşımlar, iki geleneğin mensuplarının ve akademik camianın, İslam'daki ve Hıristiyanlık'daki Meryem'i tüm boyutlarıyla ele alıp gereğince takdir etmesinin yolunu kapatıyorlar. Farklılıkların diyalog amaçlı veya en az onun kadar sık karşımıza çıktığı şekliyle misyonerlik amaçlı küçültülmesi, o denli normal hale gelmiş ki, İslam'daki Meryem hakkında ciltler dolusu çalışma, maalesef araştırma eksikliği ve disiplinsiz tefekkürü saklamaya yetmiyor.

Bu durumun iyileşmeye başladığına dair işaretler de yok değil. 1980 yılında, Roger Arnaldez, Müslüman İsa hakkındaki uzun çalışmasında, Meryem'e önemli bir bölüm ayırdı.[21] Müteakiben, 1986 yılında Roma'da yapılan Marioloji kongresine çok önemli iki makale sunuldu; bunlardan bir tanesi Abd al-Wahid Pallavicini'nin kaleminden çıkmıştı, ve tarihsel olarak Meryem'in İslam maneviyatında oynadığı role ve diyalog için bir temel teşkil etmesine dair o zaman değin yazılmış en ciddi çalışma idi. Diğer makalenin yazarı Samir Khalil SJ ise, modern dönemdeki Müslüman Arapların Meryem'e gösterdikleri saygı hakkında çeşitli örnekler veriyor ve Meryem ile alakalı kiliseleri Müslümanların da ziyaret etmesini, halkın teologların endişelerini paylaşmamasına ve Meryem'i bir ortak figür olarak kucaklamakta ısrar etmesine yoruyordu.[22] Barbara Stowasser ise, 1994 yılında yazdığı ve kaynak kitap haline gelen çalışması *Women in the Qur'an,*

---

[20] Zaynab Abd al-Azlz, *al-Fatikan wa'l-Islam* (Kahire: Dar al-Quds, 1995).

[21] Roger Arnaldez, *Jésus fils de Marie prophete de l'Islam* (Paris: Desclée, 1980).

[22] Shaikh 'Abd al-Wahid Pallavicini, 'Corrispondenze Mariane nella tradizione Islamica: elementi per un dialogo', ve Samir Khalil, 'Quelques expressions de la piété mariale contemporaine chez le musulmans d'Egypte (et d'Irak)', ss.119-140 ve 141-166 içinde Elio Peretto (ed.), *Maria nell'Ebraismo e nell'Islam Oggi* (Roma: Marianum, ve Bologna: Dehoniane, 1987).

Traditions and Interpretation'da, şimdiye kadar ihmal edilmiş Arap kaynaklarını ele aldı.[23] Bu konuda en son katkıyı ise, 1997'de vefat eden Amerikalı siyahi akademisyen Aliah Schleifer'ın kitabına borçluyuz: *The Blessed Virgin of Islam*. Bu çalışma, İslam'ın Meryem'inin kitap boyutunda ilk akademik ele alınışıdır. Üstelik Schleifer metni, bazı İslami efsanelerin kökeninde yatan James İncili ve Nicodemus İncili gibi apokrifal Hıristiyan kaynaklarıyla da desteklemiştir.[24]

İdeal Kişi Olarak Meryem

Her ne kadar daha yapılacak çok iş varsa da, bu çalışmalar, Meryem'in İslam'da ne ifade ettiğini gerçekçi bir biçimde anlamamıza yetecek kadar çok materyali bir araya getirmiş bulunuyorlar. Şurası açıktır ki, bu konu ile alakalı beslenen tüm ihtida hizmeti umutlarına rağmen, Meryem'in Müslümanlar arasında sahip olduğu rol, ona Katoliklerin atfettiği rolden epeyce farklıdır. Bu farklılık, iki geleneğin bakire doğumdan ne anladıkları hususunda iyice açığa çıkar. Klasik İslam, Kur'an'dan destek alarak, Meryem'in bakireliğini savunur;[25] ama, sadece onun, ilk günahın yükünden muaf olduğu anlayışı (Immaculate Conception) cennetten kovulmanın Kur'an'da anlatılan şekliyle uyumlu değildir ve Müslümanlarca kabul edilmez. İslam'a göre Adem tövbe etmiştir ve onun hatasından dolayı gelecek nesiller sorumlu tutulmamışlardır.[26] Her ne kadar ölüm ve günah işleme ihtimali,

---

[23] Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation* (New York: OUP, 1994), ss.67-82.

[24] Aliah Schleifer, *Mary, The Blessed Virgin of Islam* (Louisville: Fons Vitae, 1998).

[25] Kur'an'daki doğaüstü öğeleri en aza indirmeye çalışan modern istisnalardan biri, 19. yüzyılda Hint İslamının önde gelen reformist figürü, Sir Sayyid Ahmad Khan (Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'an* [Londra: Sheldon Press, 1965], s.70); daha yakın zamanlı bir örnek olarak Pakistanlı teolog Ghulam Parviz; bkz Smith ve Haddad, s.175; ve Mısır'da, reformcu Reşid Rıza (Janet McAuliffe, 'Chosen of All Women, Mary and Fatıma in Kur'anic exegesis,' *Islamochristiana* 7 [1981], s.23).

[26] Kur'an 2:37; ayrıca bkz. 7:18-21.

cennetten ayrılan insanlığı bekleyen bir kaderse de, insanlık Augustine'in deyimiyle bir *massa damnata* değildir, yani insanlık, günahlarının kefareti için bir enkarne olmuş Tanrı'nın (ki bu Tanrı doğuşundan itibaren cinselliğin kirlerinden azade olmalıdır çünkü cinsellik, bu geleneğe göre, cennetten kovulma neticesi ortaya çıkan ölümlülük halinin bir sonucudur) müdahalesine muhtaç değildir. Aksine İslam'daki Adem Allah ile konuşur, ve kendisini var eden ve kendisini cennet bahçesine koyan o ilahi rahmetin, tövbe eden ve iyi işler yapanlara da benzer şekilde muamele edeceği hususunda ısrarcıdır.[27]

Bugün pek çok tarihçi, günahın kalıtımsal bir ahlaki leke olduğuna dair Augustine'in sahip olduğu fikirlerin, fiziksel dünyaya radikal biçimde negatif yaklaşan Maniciliğin, gnostik ve diğer Helenistik düalizmlerin etkisinde şekillendiğini savunuyorlar.[28] Kur'an aracısız ve kefarete gereksinim duymayan bir inayet kavramıyla, kurtuluş hususunda Semitik anlayışa geri döner. Bu anlayış, Sokratik filozofların dünyayı kavrayışlarına yakın, daha geç dönem Yunan filozoflarının dünyayı reddeden karamsar kültürlerine ise uzaktır. Kur'an, kalp Allah'ın doğadaki ve indirdiği kitaplardaki ayetlerini tefekkür ederek yumuşayınca, insanın edeceği tövbenin insanın aksiliğinin üstesinden geleceği konusunda ısrarcıdır. Bu, bir zamanlar Hıristiyan olan Ortadoğu'da, İslam ile beraber gelen en esaslı dönüşümlerden birisidir. Böylece o, Augustine'in, vücut, kadın ve doğa arasında attığı fıtrata ters düğümü çözer;[29] bunu yaparken de ilhamını, günah olan

---

[27] İbn Abbas'ın rivayet ettiği diyalog hakkında bkz Beydavi, *Envaru'l-Tenzil* (Istanbul: al-Matba'a al-Uthmaniya, 1329AH), s.5; Kovulmanın İslami versiyonu için, şu ilginç tartışmaya bakınız David Burrell ve Elena Malits, *Original Peace: Restoring God's Creation* (Mahwah, New Jersey, 1997), ss.8-10.

[28] Bu nokta en iyi şekilde şu kitapta açıklanır Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988); cf. gene Marina Warner, *Alone of All her Sex* (yeni baskı Londra: Picador, 1990), s.56.

[29] Kim Power, *Veiled Desire: Augustine's Writing on Women* (Londra: Darton, Longman and Todd, 1995), ss.182-3. Ona göre *discordiosum malum* olan bu bağlantı hakkındaki fikri şudur: Bu, insanın cennetten kovulmasından bu yana içinde yerleşmiş olan bitmek bilmez ahenksizlik prensibidir bkz Brown, s.408.

cinsellik ile karı koca arasındaki cinselliği birbirinden tamamen ayıran Peygamberden alır. Plato'ya, Aristo'ya ve Yahudilerin icmasına göre, evli heteroseksüellerin günahı, cinsellikte ifrat ve tefritin arasındaki altın orandan ne denli uzaklaştıklarıyla doğru orantılıdır. İslam Plato'nun soyun devamı için doğal ve gerekli bir deneyim olarak gördüğü *aphrodisia* anlayışının meşruiyetini bir basamak daha ilerletir, ve onun cennetteki nimetlerin bir önceden tadılması anlamına geldiğini ifade eder.[30] Kur'an'da anlatılan erotize edilmiş cennet bahçesi, İncil'de anlatılan ile tam bir kontrast içindedir. İncil'de, cennetteki insanlar şöyle anlatılır: "Dirilişten sonra insanlar ne evlenir, ne de evlendirilir, gökteki melekler gibidirler."[31] İslam'da cinsellik, cennette insanları nelerin bekleyeceğinin, bu dünyada yaşanan bir örneği olarak ele alınır. Hıristiyanlık'ta ise, cennet nimetlerinin bu dünyada bir numunesini tecrübe etmenin yolu, dini nedenlerle bekar kalmaktır.

Bu açıdan bakıldığında, evlenmemenin ve bekaretin üstün fazileti veya ideal evliliğin, içinde "cinsel ilişki olmayan" evlilik olduğu görüşü (Aquinas), Kur'an'ın cennetten ayrılış anlatımının beslediği bir kültürel ortamda kendine taraftar bulamaz. Üstelik Augustine'in "cinsel ilişkinin kötülüğü özellikle dişi tarafla alakalıdır"görüşü[32] de, Kur'an'ın, Adem ile Havva'nın Cennet'teki yaşamlarının sonlanışından üstü kapalı bahsetmesi neticesinde, bu kültürel ortamda kök salmamıştır. Cennetten ayrılış, Kur'an'da hem Adem'in hem de Havva'nın hatası olarak sunulur. Hatayı özellikle Havva'ya yükleyen hadis rivayetleri ve israili malumat

---

[30] Michel Foucault, *The Use of Pleasure* (Londra: Peregrine, 1987), ss.44, 48; al-Ghazali, *On Disciplining the Soul*, tr. T.Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1995), s.165.

[31] Matthew 22:30; bkz. Lucien Legrand, *The Biblical Doctrine of Virginity* (Londra: Geoffrey Chapman, 1963), ss. 44-5.

[32] Warner, s.57; cf. Jane Tibbetts Schulenberg, *Forgetful of their Sex: Female Sanctity and Society ca. 500-1100* (Chicago and Londra: University of Chicago Press, 1998), s.127.

mevcutsa da[33], Kur'an'ın bu hususlaki tavrının farklı olması önemlidir. Meryem'i ikinci bir Havva gibi görmek de İslam'a yabancıdır. Hıristiyanlık'ta, onun cinsel arzudan azade oluşu, insanlığın üzerinden ilk günahının yükünü alacak bir Kurtarıcının şekilleneceği döl yatağının olmazsa olmazıdır. Bu yüzden, ilahideki meşhur kelime oyunu ortaya çıkar; *Ave maris stella*, Havva'nın ismine dönüşür: *mutans Evae nomen*.[34]

Öyleyse Kur'an'ın bakire doğumu onaylaması, Hıristiyanlık'takinden daha az önemli ve farklı bir manayı ifade eder. Burada bakire doğum ile kurtuluşa ermek arasında hiç bir bağ kurulmaz. Kilise babalarının İsa'nın kayda değer statüsünü vurgulamak için şekillendirdiği Bakire imajının geri planında, eski bir Hellenik tema bulunur: Artemis gibi, tanrısal bir çocuk doğuran bakire anne.[35] Fakat onlar buna yeni bir öğeyi daha eklemişlerdir. Bunu da, bakire doğumu, cinsel arzuların radikal biçimde yerilmesi ve bekar münzevi bir hayatın meşrulaştırılması için

---

[33] Taberi, *Tarih*, ed. M.J. de Goeje et al. (Leiden: E.J. Brill, 1879-1901), cilt. I/i ss.105-6; aynı hadis için bkz Stowasser, ss.25-38; cf. gene Leila Badawi içinde Jean Holm ve John Bowker (eds.), *Women in Religion* (Londra: Pinter, 1994), s.87. Kovulmayı Havva ile irtibatlandırmak Hint gelin el kitabı *Bihishti Zewar*'ın da gösterdiği gibi her zaman aynen nakledilmemiştir. Burada Kovulma kıssası anlatılır ama Havva suçlanmaz bkz. Barbara Daly Metcalf, *Perfecting Women: Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Beheshti Zewar, A Partial Translation with Commentary* (Berkeley ve Oxford: University of California Press, 1990), s.258. Thanawi Havva'nın isminin yanına 'aleyhisselam" yazmak suretiyle, onun İslam'da çok hürmet edilen bir kişi olduğunu hatırlatır.; cf. 'A'isha al-Ba'uniyya'nin benzer bir uygulaması için, Faris Ahmad al-Allawl, s.138. Mevzu bir hadiste, ona peygamber dahi denilir; bkz. Daniel Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'ari* (Paris: Cerf, 1990), s.456. Makalenin yazarı, Cidde'de Havva'nın mezarının ziyaret edihnesi geleneğinin hala devam ettiğine de şahit oldu.

[34] Warner, s.60. Bu ikili ilk önce Justin Martyr (*c.* 155) ile ortaya çıktı, genel kabule ise Irenaeus ve Tertullian sayesinde kavuştu. Bkz söz gelimi Rosemary Ruether, *Mary - The Feminine Face of the Church* (Londra: SCM, 1979), s.41; Power, ss.182-7. Havva'yı Meryem ile irtibatlandırmak İslami algıya o denli uzaktır ki, İbn Arabi Havva ile İsa'yı, Meryem ile ise Adem'i eşleştirir. cf. Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (Albany: SUNY, 1992), s.178.

[35] Warner, ss.34, 35; Anne Baring ve Jules Cashford, *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image* (Londra: Viking, 1991), s.479.

kullanmak suretiyle yaparlar. Böylece "Meryem'in hayatı, herkes için geçerli bir yaşam kuralı olur."[36] İslam ise, onun bakireliğini kabul etmekle beraber, buradan insanoğlunun cinselliğini şüphe altında bırakacak bir sonuç çıkarmaz. Meryem'e olan saygısına rağmen, Tor Andrae'nın da gösterdiği gibi, evliya kıssalarındaki yerleşik kanı, bakirliğin bir velinin hayatına yardım etmekten ziyade, ona engel teşkil ettiğidir.[37] Burada referans noktası, Peygamberin kendisidir. Onun bir çok hanımı bulunur ve Müslümanlara göre onun cinsel hayatı, onun mükemmelliği ile uzlaştırılmak zorunda olan bir şey değil, aksine onun kemalini tasdik eden bir şeydir. Ona atfedilen bir çok hadiste de geçtiği üzere, eşler arasındaki cinsel birleşme, eğer uygun bir biçimde yapılırsa, kişiye sevap kazandıracaktır.[38]

Bu temelden hareketle, İslam, bakire anneliğin anne veya çocuk için bir saflık/temizlik şartı olduğu fikrini kabul etmez. Hz Muhammed'in (a.s.v) Müslümanlar tarafından algılanışı, kilise babalarının ideallerinden çok uzaktır. Rivayete göre onun babası, Peygamberin annesinin odasına, alnının üstünde parlayan bir nur ile girmiştir ve onunla beraber olduktan sonra ise nur sönmüştür.[39] İsa'yı bakire bir annenin taşıdığını kabul eden İslam, buradan yola çıkarak yapılan tüm Hıristiyani yorumları ise reddeder. Bu sadece Meryem'in mucizelerinden biridir ve bunun,

---

[36] St Ambrose, alıntı için bkz Michael O'Carroll, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* (gözden geçirilmiş baskı ed. Wilmington: Michael Glazier, 1983), s.178. gene bkz Augustine: 'Gelin bekarlığı herşeyden daha çok sevelim; çünkü İsa bakire bir rahmin iffetini seçmiştir ve O'nu bu memnun edecektir." (alıntı Warner, s.54.) Cf. Schulenberg, 127.

[37] Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles*, tr. B. Sharpe (Albany: SUNY, 1987), ss.41-50.

[38] E.g. Muslim, Zakat, 52.

[39] Mesela İbn Hişam, *Sire*, ed. F. Wüstenfeld (Göttingen: Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung, 1859), 101. Bu, Müslüman yazarların, tüm peygamberlerin "atalarının rahmi" gibi, Amine'nin de rahminin "tahir" olması hakkında verdikleri güvenceyi azaltmaz şüphesiz. (al-Ba'uniyya, ss.137-9, 150).

onun hücresinde meyva ve suyun ortaya çıkmasından veya onu Cebrail'in ziyaret etmesinden bir farkı yoktur.[40]

Meryem'in en önemli ünvanı, onun bakireliğini anlatan *el-Azrâ'* (bu terim Hıristiyan Araplar tarafından Bakire anlamında kullanılır) değil *el-Betûl*'dür: bu kelime, dindar bir mümin olarak insanlardan uzakta yaşayan anlamında kullanılır, ve burada bekaret sadece ima edilmektedir[41] (zaten aynı ünvanın, bakire olmayan Fatıma'ya da verilmesi neticesi, bu ima daha da zayıflamıştır). Müfessirler, onun tapınaktaki odasında nasıl durup dinlenmeden oruç tutup, ibadet ettiğini anlatırlar. Öyle ki, vücudu tükenir, ayakları ibadet etmekten şişer.[42] Kur'an ona secde etmesini emreder. Schleifer, Kitab-ı Mukaddes geleneğinde secdenin ne kadar ender olduğuna dikkat çekip, bunun onun Allah karşısındaki benzersiz çaresizliğini vurgulamak amaçlı olduğunu söyler.[43] Tevrat'ı ezberler ve manevi kemalde tüm erkekleri geride bırakır. Böylece Yusuf'un, onun masumiyetine neden inandığı anlaşılır. Bazı müfessirler, onun "saflık"ını, onun âdet görmemesi şeklinde yorumlarlar. Rabbinik Yahudilik ve bazı pre-modern Hıristiyan gelenekleri gibi, [44] İslam'da da fukaha âdet görenin, formel ibadetleri yerine getiremeyeceğine veya kutsal mekanlarda belirli bir süre kalamayacağına hükmetmişlerdir. Gene de tefsirlerin çoğunda, onun da hamilelikten önce muhtemelen iki de-

---

[40] Kur'an, 3:37; 19:16-26; burada övülen saflık, evlilikteki sadakatir, cinsellikten uzak durmak değil.

[41] Bununla birlikte bazı İslami kaynaklarda ve genellikle modern zamanlarda halk arasında o, *el-'Azrâ* olarak da adlandırılır. Burada Hıristiyanlığın etkisi mevzu bahistir; bkz Khalil, ss.146-7; ve Enno Littmann tarafından kaydedilen popüler Mısır ilahisinde, Enno Littmann, *Islamisch-arabische Heiligenlieder* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1951), ss.9, 16, 18. *al-Batul* için bkz E.W.Lane, *Arabic-English Lexicon* (Londra: Williams and Norgate, 1863-93), cilt.1, s.150.

[42] İbn Kathîr, *al-Bidaya wa'l-nihaya* (Kahire: Matba'a al-Sa'ada, 1351/1932), cilt.2 s. 59.

[43] Schleifer, *Mary*, s.57.

[44] Adet gören kadının kiliseye girmesi halinde, ona Ortaçağ'da uygulanan cezalar için bkz. Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londra: RKP, 1966), s.61; gene bkz. Brown, s.146.

fa âdet gördüğü, ve bu hal onda vaki olduğunda Tapınak'ın çevresinden uzaklaştığı yazılır.[45]

Hamilelik ile alakalı eski teorileri ele almak, Meryem'in saflığının nasıl farklı anlaşıldığı hususunda bizleri daha da aydınlatacaktır. Aquinas'da toplanan Hıristiyan geleneği, Aristocu öğretileri miras almıştı ve buna göre annenin fonksiyonu, embriyo için "ilk madde"yi sağlamak ile sınırlıydı. "Ruhun gücü, erkeğin dölünde"ydi "ve o içinde ruhun çevreleneceği vücudu şekillendirir"di.[46] Modern feminist düşünürler hemen, burada kadın vücudunun nefsanilik ve bedensellik ile erkek vücudunun ise ruh ile irtibatlandırıldığını söyleyeceklerdir.[47] Normatif İslami embriyoloji ise, bir çok tarihi nedenden dolayı, Hipokratik ve Galenik fikirlerin etkisinde şekillendi. Buna göre çocuk, kadının ve erkeğin döllerinin karışmasıyla vücuda geliyordu. Bu konuda bir de hadis rivayet ediliyordu ki buna göre insan kadının ve erkeğin dölünden yaratılıyordu. Erkeğin dölü yoğundu ve kemikler ile eklemleri meydana getiriyordu. Kadının dölü ise inceydi ve et ile kanı oluşturuyordu. Bir hadis tarafından da teyid edilen[48] bu anlayışın, kadın bedeninde veya onun doğurganlık mekanizmasında kalıtsal bir nefsanilik olduğuna dair fikirleri desteklemesi gayet zordur.

Meryem'in saflığı (*safa'*) ile ilgili müteakip açıklamalar da, onun bedeniyle değil dünyevi bağlardan uzak kalışı ile alakalıdır.[49] Bunun bir işareti, Kur'an'ın onun doğum sancısını haber

---

[45] İbn Kesir, *Bidaye*, cilt.2 s.64; Ozak, s.36; Schleifer, s. 29; Smith ve Haddad, s.173.

[46] *Summa Theologica*, alıntı için bkz Richard Lipsey (ed.), *Coomaraswamy II: selected papers* (Princeton: Princeton University Press, 1977), ss.243-4. Bu görüşün Marioloji açısından ifade ettiği mana için bkz. Hilda Graef, *Mary: a history of doctrine and devotion* (Londra: Sheed and Ward, 1963-5), cilt2 s.14.

[47] Mesela Warner, ss.40-1; Rosemary Ruether, *Sexism*, ss.125-6.

[48] Heysemi, *Mecma'u'z-Zevaid* (Cairo: el-Hanci, 1352AH), cilt8 s. 241, alıntı İbn hanbal's *Musnad*. Basim Musallam'ın çevirisi için bkz., *Sex and Society in Islam* (Cambridge: CUP, 1983), s.52; Onun İslamın Galenik biyolojisi hakkındaki görüşleri için bkz. ss.39-59.

[49] Stowasser'in de dikkatini çektiği gibi, s.78.

vermesidir.[50] Oysa ki kilise babaları, Meryem'in doğum sancısı çekemeyeceğini; çünkü doğum sancısının, Tanrı'nın Yaratılış Kitabında Havva'ya söylediği: "Çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim" sözünün bir sonucu olduğunu iddia ediyorlardı.[51] Bu aslında, Hıristiyanlık'taki ilk dönem apokrifal anlatımdan (ki Kur'an ile paraleldir) radikal biçimde farklıdır.[52] Bu, Arapların, doğumu negatif bir imaj olarak kabul etmekteki gönülsüzlüklerinin de bir işaretidir. Aksine onlar bunu, Tanrı'nın hoşnutluğu ile irtibatlandırıyorlardı. Bir hadiste şöyle rivayet olunur: "Ne zaman bir kadın doğum sancısı çekse, her bir kasılma [*talka*] için bir kişiyi azad etmiş gibi sevap kazanır."[53]

Meryem'in, Müslümanların çoğunluğu tarafından da kabul edilen bakireliği, bu açıdan, genel manada İslam'ın arzu ettiği dindarlık ile uyumlu bir tema değildir. Bu ne özellikle ıslah

---

[50] Kur'an, 19:23. Müslümanlar arasındaki bir halk inanışına göre, hamile kadınların kasılmalar esnasında Meryem'den yardım istemeleri hususunda bkz. Pallavicini, ss.119-20.

[51] Yaratılış 3.16. Mesela Şamlı St John'un görüşleri için bkz. Francis Dvornik, 'The Byzantine Church and the Immaculate Conception', ss.87-112 içinde O'Connor, *The Immaculate Conception*,. s.96. Çocuk doğumuyla alakalı modern öncesi dönem Batı algısına bir örnek için 17. ve 18. yüzyılda Fransa'da kullanılan "Hamile Kadın için Dua"ya bakılabilir: "Doğum esnasında, gelen acıya tahammül etmesi için kalbime güç ver ve o acıları, Senin, ilk kadının günahı sebebiyle, benim cinsim hakkındaki yargının neticesi olduğunu kabul etmemi sağla [...] Bunlar asla benim hakettiğim kadar ağrılı olamazlar; çünkü her ne kadar kutsal evlilik benim hamile kalmamı meşru kılsa da, itiraf ediyorum ki, onun içine şehvetin zehri de karışmıştır. Bu da beni, Senin hoşuna gitmeyecek şeyler yapmaya sevk etmiştir." (Alıntı için bkz. Jacques Gélis, *History of Childbirth: Fertility, Pregnancy and Birth in Early Modern Europe* [Cambridge: Polity, 1991], s.155.) Doğurmanın "şeytanlaştırılması"nın feminist bir eleştirisi için bkz. Power, s.44. Burada şunu da not etmeden geçmemek lazım ki; her ne kadar ilk Siretlerde destekleyici bir bilgi olmasa da, Ortaçağ Müslüman tasavvurunda, Peygamberin annesinin doğum sancısı çekse de, hamileliğin zahmetlerinden azade olduğu düşünülürdü, bu görüş için bkz. al-Ba'uniyya, ss.145, 151.

[52] Cf. s.393 James'in Çocukluk İncili'nin yeni tercümesi için bkz. Robert Miller (ed.), *The Complete Gospels* (San Franscisco: HarperSanFrancisco, 1994).

[53] Alını için bkz. Abdülkadir Geylani, *el-Gunya* tr. Muhtar Holland *Sufficient Provision for Seekers of the Path of Truth* (Hollywood [Florida]: Al-Baz Publications, 1997), cilt1 s.119.

edilmemiş dişiliğin ne de şeheviliğin aşılması gibi anlamlar ifade eder. Her ne kadar İslam'ın ikinci yüzyılında bir dizi evliya bekar kalmayı tercih etmiş olsa da, onları bu tercihe sürükleyen dünyevi sorumluluklarını yerine getirememe korkusuydu, yoksa bekar kalmaya dair bir paradigmaya olan inançları değil. Hatta meşhur bekar Basralı Rabia dahi (ki "Saf Meryem'den sonraki ikinci" diye anılır)[54] bir istisna teşkil etmez. İkinci yüzyıldaki bu münzevilik paradigmasının gerilemesinin ardından, tipik bir kadın veli, neredeyse daima, evli olarak karşımıza çıkar. Bu dönemle beraber, Sufi Ahmed b. Hadruye'nin ehl-i velayet hanımı Ümmü Ali ve Ahmed b. Ebi'l-Havari'nin en az kendisi kadar dindar eşi Rabi'a el-Şâmiyye, örnek olarak kabul edilmeye başlandılar.[55]

İslami tasavvur, kabul görmüş kadın veliler hususunda bir kıtlık yaşamıyordu. Geleneksel Hıristiyanlık'ta, Meryem'in paradigmatik statüsünün karşısına çıkacak kimse yoktu,[56] oysa ki İslam'da, güçlü rakipleri bulunuyordu. "Kendi cinsi içinde tek" olmaktan çok uzaktı;

---

[54] Başlığın sahibi Feridüddin Attar, *Tezküretü'l-Evliya'* (Londra: Luzac, and Leiden: E.J. Brill, 1905-7), cilt1 s.59. Evlilikten, onun dünyevi zorluklarını düşünerek vaz geçme görüşü için bkz. Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic and her fellow-saints in Islam* (Cambridge: CUP, 1928), ss.10-13; Barbara Helms, 'Rabi'ah as Mystic, Muslim and Woman,' *The Annual Review of Women in World Religions* 3 (1994), ss.40-3. Cf. Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections* (Boulder and Londra: Lynne Rienner, 1994), s. 98: 'Bu ve benzeri diğer kadınlar, evlilik fikrini reddettiler, çünkü aynı şekilde münzevi olan ve kendi hassasiyetlerini paylaşan bir erkek bulmak çok zordu, belki de mümkün değildi [...] Erkeklerin dünyevi zevkleri ve uğraşları vardı; kadınların dikkatini kolayca Allah'tan gayrısına çevirebilirlerdi." Smith, s.10, burada gösterildiği üzere, evliliğin reddinde, fiziksel zevklerin aşılması hususunun hiç rol oynamadığı söylenemez; fakat bu rol gene de son derece ufaktır.

[55] Bkz. Söz gelimi 'Ali Şir Nevai, *Nesaimü'l-Mahabbe min Şemaimi'l-Fütüvve*, ed. Kemal Eraslan (Istanbul: Istanbul Üniversitesi, 1979), ss.444, 447.

[56] Bekirenin geleneksel imajlarından memnun olmayan bir dizi feminist teolog, buna alternatif bulma çabasına girdiler. Mesela, Ruether, destekleyici bir arketip olarak Magdaleneli Meryem'i gösterdi ve onun bağımsızlığını, haçta gösterdiği imanı ve yeniden dirilmeye şahit oluşunu öne çıkardı. Ruether, *Mary*, ss.34-5.

o sadece veli kadınlardan bir tanesiydi. Bakire doğum mucizesi tek başına, onu diğerlerinin üzerine çıkarmıyordu.[57]

Bir kaç versiyonu bulunan bir hadiste şöyle denir "Kadınlar arasında kemale erenler dört tanedir"[58] Listedeki diğer üç kadın ise, Peygamberin ilk eşi Hatice, kızı Fatıma ve bir de Musa zamanındaki Firavunun eşi Asiye'dir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Müslüman hanımların velayette arketip olarak kabul edebilecekleri kişi sayısı birden fazladır; ve bunlar içerisinde sadece bir tanesi evlenmemiştir. Hatice, anneliğin en güzel örneği haline gelmiş, ve bazı teologlarca kadınların en üstünü kabul edilmiştir.[59] Kur'an Asiye'yi açıkça inananlar için "bir örnek [*mesel*]"[60] olarak niteler. O kötü bir ilişkinin ağına yakalanmış kadınların nasıl davranmaları gerektiği hakkında bir modeldir. Bir hadiste de açıklandığı üzre, kendilerine kötü davranılan hanımlar, gözlerini, cennette onları bekleyen ödüle dikebilirler.[61] Gene de bu dört kamile hanım arasında Fatıma, Müslüman kadın dindarlığının en kabul görmüş modeli olarak ortaya çıkar. Bekar değildir, Ali'nin saygıdeğer eşidir ve Ehl-i Beyt onun soyundan gelir. Meryem'den ziyade o ve annesi Hatice, kutlu anneliğin üstün örnekleri olarak anılırlar ve bu yüzden o bazen *Meryemü'l-Kübra* olarak isimlendirilir; yani Büyük Meryem.[62]

---

[57] Cf. Sharaf al-Din Maneri, *The Hundred Letters*, tr. Paul Jackson (New York: Paulist Press, 1980), s.81: 'Spesifik bir lutuf, sınırsız olana üstün gelemez. Kendisine erkek eli değmemişken, bir erkek çocuk dünyaya getiren Meryem'in iffetini ele alalım. Gene de ona bahşedilen bu lutuf, Ayşe ve Fatıma'ya verilen lutfu gölgelemez; çünkü onlarınki, bütün kadınlık alemi ile sınırlandırılmamıştı.'

[58] Söz gelimi, Muslim, Feza'ilü's-Sahabe, 12.

[59] Anne olarak oynadığı rol için bkz. Aliah Schleifer, *Motherhood in Islam* (Cambridge: Islamic Academy, 1986), s.86-7. Onun üstünlüğü, Ebu Hanifa'nin *Vasiye*sinde da bildirilir: A.J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge: CUP, 1932), s.130, cf. s.183, Ayşe, ona yakın bir ikincidir.

[60] Kur'an, 66:11. Asiya için bkz. Stowasser, ss.59-60.

[61] Ebu Hamid Gazali, *Ihyau Ulumi'd-Din* (Kahire: Mustafa al-halabi, 1347AH), cilt2 s.39 (K. Nikah, bab 3).

[62] Smith ve Haddad, s.180; McAuliffe, 'Chosen of All Women', s.27. Aynı ünvan İsmaili dindarlıkta da önemli bir yere sahiptir: Massignon, 'La Mubahala de Médine et l'Hyperdulie de Fatıma,' in *Opera Minora*, cilt1 s.568.

Fatıma ve Meryem arasındaki benzerliklere çokça dikkat çekilmiştir. Bunun ilk işaretini, Fatıma'nın Peygamberden rivayet ettiği hadiste bulabiliriz. Buna göre Peygamber kendisine "Sen İmran kızı Meryem hariç, cennetteki diğer kadınların efendisi olacaksın" demiştir.[63] Onun aynı zamanda, Meryem'in ünvanını (*el-Betül*) paylaştığını da daha önce gördük. Son derece fakir bir hayat süren Fatıma'ya, yemesi için Allah katından meyve geldiği ve onun da bunun üzerine Kur'an'da Meryem'in dediği şeyi tekrarladığı ("bu Allah katındandır. Muhakkak ki Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır") da menkıbelerde rivayet olunur. Fatıma ayrıca *Ümmü Ebîhâ* (kendi babasının annesi) ünvanı ile de anılır ki; geniş bir açıdan bakılırsa, bunun Hıristiyani temalara yakınlığı iddia edilebilir.[64] Dini hikayelerde, onun da, sürekli oruç tutup namaz kılabilmesi için, kadınlık hallerinden muaf olduğu iddia edilir.[65] Diğer kadınlar onun ev hayatına imrenirlerdi.[66] O uysaldı ve kendi halinde yaşardı. Acıların annesi (*ümmü'l-ahzan*) olarak trajik bir hayat yaşamıştı, düşük yaptığında ise Meryem tarafından teselli edilmişti ve oğlunun idraksiz bir seküler gücün elinde şehit olacağını biliyordu.[67] O ayrıca "nikahı semada Allah tarafından kıyılan kutsal bir evliliğin tarafı" olarak da övülmüştür. Öyle ki, bu nikahta Cebrail, damadın vekilidir. "Ali'ye evlilik ile bizzat Allah tarafından verilmiştir." O, akıl almaz servet tekliflerini reddedip, babasından şunu rica etmiştir: "Tıpkı senin Kıyamet Günü tüm Müslümanlara şefaat etmen gibi, ben de o dehşetli günde, Müslüman kadınlara şefaatçi olayım." Bir mistik an-

---

[63] Tirmizi, Menakıb, 61.

[64] *Encyclopedia of Islam* (ikinci ed.), cilt2 s. 848 (L. Veccia Vaglieri); L. Massignon, 'La notion', s.585n. Fatıma'nın sonraki imajının, bir "Meryem figürü" olması, Massignon'un aklına İsmaili hurufiliği getirir: 'Fatıma'nın kökü Fâtir'dır ve bu kelimenin cifri 290 eder; bu sayı aynı zamanda Meryem'in de cifridir: (Meryem=290),' vs. L. Massignon, 'Les sept dormants d'Éphese (alıl-al-kahf) en Islam et en Chrétienté', *Revue des Études islamiques* (1954), s.64.

[65] Littmann, s.20.

[66] Esko Naskati, 'Women of the Prophet's Family', içinde Bo Utas (ed.) *Women in Islamic Societies* (Londra: Curzon, 1983), ss.246-7.

[67] Smith ve Haddad, ss.180-1.

latıma göre, "Cebrail'in Muhammed'e getirdiği imzalı bir dökümanla, Allah bizzat Kendisi, Fatıma'nın kadınların şefaatçisi olarak tayinini onaylamıştı."[68]

Jane Smith ve Yvonne Haddad'ın vardığı sonuç, Fatıma'nın, ideal kadın arketipi olarak diğer adayları geride bıraktığıdır. Bu görüşleri mevcut Şiilikle de uyum içerisindedir.[69] Buna karşın Ruth Roded, en erken dönem materyallerinde, Fatıma'nın, "kutsal bir rahimden biraz daha fazlası" olduğunu iddia eder. Bu durum, onun takındığı pasif rolün bir sonucudur. Oysa ki Ayşe, siyasette ve hadis naklinde etkilidir ve ilk dönem toplumu için çok daha belirgin bir model olarak öne çıkar.[70] Bu görüşü desteklemek için, iyi bilinen Sünni hadis kitaplarında bu isimlerin kaç defa geçtiklerine dair yapılan istatistikler aktarılır. Ayşe burada 433 defa ile ismi en sık anılan hanım sahabidir. Onu 386 defa ile Fatıma izler. Meryem'in ismi ise sadece 60 defa geçer.[71]

Buradan yola çıkarak denebilir ki, arketipsel kadın rollerinin Hatice, Ayşe, Asiye ve Fatma arasındaki paylaşımı, bir ölçüde bellidir. Bununla birlikte Meryem'in önemi, hâlâ belirsizliğini korur. Bir bakire arketipi, cinselliği öven Müslümanların zihninde

---

[68] Jan Knappert, *Islamic Legends* (Leiden: E.J. Brill, 1985), cilt1 ss.240-1.

[69] Bkz.,söz gelimi, Asaf A.A. Fyzee, *A Shi'ite Creed* (Tahran: World Organization for Islamic Services, 1982/1402), s.95.

[70] Roded, s.23. Fatıma'nın Ebu Bekir'in halife seçilişine boyun eğmesi hususunda bkz. Wilferd Madelung, *The succession to Muhammad: a study of the early Caliphate* (Cambridge: CUP, 1997), ss.50-1, Bu durum, Ayşe'nin siyasi aktivizmi ile de kıyaslanır: *age.*, ss.170-6. 'Thanawi'nin *Beheshti Zewar* (Metcalf), s.274'de, Ayşe, kadın alim modeli olarak gösterilir. Ona Fatıma'dan belirgin şekilde daha fazla dikkat çekilir (s.281). Onun örnek rolü için bkz. D.A. Spellberg, *Politics, Gender and the Islamic Past: the legacy of 'A'isha bint Abī Bakr* (New York: Columbia University Press, 1994).

[71] Kompitür ortamına geçirilmiş hadis veri tabanının Thesaurus Islamicus ile onomastik sayımı, 1997 yılında güncellendi. Bu veri tabanının içerisinde, Buhari, Müslim, Ebu Davud, Nesa'i, Tirmizi, İbn Mace, Malik, İbn Hanbel, Darimi, el-Humeydi, Darekutni bulunur. İsnad zincirinde yer alan isimler, bu araştırmaya dahil edilmemişlerdir. Diğer önemli kadın figürlere karşılık gelen sayılar şöyledir: Hafsa 158, Zeyneb binti Cahş 143, Ümmü Seleme 108, Hatice binti Hüveylid 88, Zeyneb binti Muhammed 81, Ümmü Habibe 24, Ümmü Gülsüm binti Muhammed 16, Asiye 14, Rukiyye binti Muhammed 12.

nasıl bir yer edinebilir? Hem de üstelik bu zihinde, dinin ilk günleri ile alakalı bir çok pozitif kadın sembolü zaten belli bir yere sahip iken.

Hikmetli Dişi

İslam medeniyeti bu sorunun cevabını, formel zahiri doktrini bağlamında değil, ama tasavvufi bağlamda verir. Standart dini metinlerin dışında kalanların tasavvufi yapısı, İslami Meryem'in oluşturulması için gereken uygun ortamı sağlar. O böylece, açlığı bekarlığa tercih etseler dahi, Müslüman zahidler için de kolaylıkla, dünyadan elini eteğini çekmenin bir arketipi haline gelecektir. Onun "Rahmana adadığı" orucu,[72] mutasavvıf için, orucun özel anlamını gösterir; ki burada oruç, kendisini Allah ile buluşturan bir vasıta halini alır.[73] İslam'ın gelişen evliya kıssaları da, onun mucizelerine paradigmatik bir statü atfeder. Velayetin ilk büyük teorisyeni olan Hakimü't-Tirmizi, Meryem'i, evliyanın hak olduğuna örnek olarak gösterir; çünkü Meryem, peygamber olmadığı halde gaybı bilmektedir. Allah ona, daha doğurmadan çocuğunun büyüklüğünü ifşa etmiştir.[74] Cebrail'in mucizevi bir şekilde Meryem'e görünmesi de, mutasavvıfın inandığı, evliyanın manevi alemleri seyretme kabiliyetini doğrulayan bir delil olarak sunulur.[75]

Aynı Tirmizi, Meryem'in Kur'an'da anlatılan mucizelerini, genel manada evliyanın kerametine delil sayar. Tasavvufun giriş metinlerini yazan Kelabâzî, Hucviri ve Kuşeyri de bu konuda ona katılırlar.[76] Bazı evliyanın belirgin biçimde Meryemî fıtratlı oldu-

---

[72] Kur'an, 19:26.

[73] 'Aynulkudat Hemedani, *Temhidat*, ed. 'Afif 'Usaeyran (3. ed., Tahran: Kitabhane-yi Manushihri, 1370 AH solar), s.91.

[74] Hakim Tirmizi, *Hatmü'l-Evliya'*, ed. Osman Yahya (Beyrut: Institut de Lettres Orientales, 1965), s.399.

[75] 'Aynülkudat, s.293.

[76] Hakim Tirmizi, s.399; Muhammad el-Kelabazi, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-Tasavvuf*, ed. A. Arberry (Kahire: al-Khanji, 1352/1933), s.44; Hucviri, *Keşhfü'l-Mahcub*, tr. R. Nicholson (Leiden: E.J. Brill, ve Londra: Luzac, 1911), s.230; Kuşeyri, *Risale*, ed. 'Abd al-halim Mahmud and Mahmud İbn el-Şerif (Kahire: Dar al-Kutub al-haditha, 1385/1966), s.667.

ğu, sık sık dile getirilir. Mesela Hallac'ı melekler ziyaret eder ve ona, kışın yaz meyveleri getirirler, tıpkı Tapınakta Meryem'e yaptıkları gibi..[77] Meryem'e Kur'an'da yapılan atfa (sıddıka)[78], mutasavvıfın Allah'ın hükmüne güvenip, ona boyun eğmelerinin fazileti tartışılırken değinilir. Bu Meryem, Cebrail'in ona haber ulaştırdığı gün, bir itiraz getirmemiş, mucizevi bir örnek veya kanıt istememiş, "sessiz ve mutmain" kalmıştır. Böylece de o, velayetin en önemli özelliklerinden birine örnek teşkil edecektir.[79] Burada İslam'ın Meryem'i, onun Augustinyen anlatısındaki pasif ve kabullenen Meryem imajına yaklaşır.[80] Aradaki tek fark, ikincisinin bunu, onun cinsiyetine düşen rol ile irtibatlandırmasıdır.

Sonraları tasavvufun Meryemî prensiplere olan ilgisi, bu basit temaların ötesine uzanacaktı. Fatıma ve Hatice, eş ve anne olarak, Müslümanlara, pratikte kadınlığın normatif modellerini sunarlarken, "çarşaf"ına bürünmüş Meryem,[81] daha çok, kendini yok etmenin, sadeliğin ve saflığın soyut sembolü olarak karşımıza çıkar. O kendi cinsi içinde cennete ilk girecek olandır.[82]

Bu manevi temizlenme teması, Meryem ile ilgili yazan büyük Müslüman şair Celaleddin Rumi tarafından ele alınacaktır. Cebrail'in Meryem'e gelişi hadisesinin fevkalade bir anlatısını kaleme alır, ki burada ilahi Ruhun temizlenmiş kalbe üflenmesi anlamı vardır. Mevlana'nın çizdiği Meryem imajında, onun dünyanın pasif algılayıcısı yönü daha geri planda, dünyadan uzaklaşmak ve Allah'ı aramak vasıtasıyla nefsin isteklerini kıran yönü ise da-

---

[77] Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, tr. Herbert Mason (Princeton: Princeton University Press, 1982), cilt3 s. 220; aynı mucize Celaleddin Rumi'de de sık sık meydana gelir, e.g., *Kulliyyat-i Shams-i Tabriz*, ed. Bediüzzaman Furuzanfar (Tahran: Amir Kabir, 1363 AH solar), cilt2 s. 157, l.8558.

[78] Kur'an 5:75.

[79] Hakim Tirmizi, s.399, Kur'an 66:12'nin tefsirinde. Orada şöyle geçer. "Rabbinin sözlerini ve kitaplarını tasdik etti. O, gönülden itaat edenlerdendi."

[80] Brown, 407.

[81] Hakim Senai, *Mesnevîhâ*, ed. Muhammad Taqi Razawi (Tahran: Intisharat-i Daneshgah-i Tihran, 1348 AH solar), s.156.

[82] 'Attar, cilt1 s. 59.

ha ön plandadır. Bu onu tasavvufi aydınlanmanın yoluna sokar. Mevlana şöyle diyor:

> Meryem nefissiz oldu ve nefissizliği ile şöyle dedi:
> 'İlahi muhafazanın içine atlayacağım.'

Ve aydınlanma gelir:

> Bu saf sineli olan, gayba uçmayı âdet haline getirmişti.[83]

Etkili bir arınma yolu olan onun doğum sancıları, nefse karşı çıkmanın ızdırabını hatırlatır. Bu karşı çıkış esnasında, meyveler, veya hurmalar ile işaret edilen manevi ödüller, acıyı telafi ederler. Mevlana bunu şöyle anlatır:

> Doğum sancısı kendini gösterene kadar Meryem, ağaca gitmedi [...] Vücut da Meryem gibidir. Her birimizin içinde bir İsa vardır, fakat sancılar başlamadan, İsa doğmaz. Eğer sancılar hiç gelmez ise, İsa geldiği o gizli yoldan gerisin geriye döner ve bizi kendisinden mahrum kalmış şekilde bırakır.[84]

Kamil veli, hem vücuttur hem de tin; hem rahimdir, hem de ona üflenen ruh:

> Sen hem Adem'sin hem de Adem'e ait olan; hem İsa'sın hem de Meryem.
> Sen hem sırsın hem de sırra ortak olan.[85]

Veli'nin fiziksel yapısı olarak rahim kaçınılmazdır:

> Deniz gibi Meryem'in aracılığı olmadan, bu tatlı nefesli Mesih nerede olur?[86]

---

[83] *Mesnevî-i Manevi* (ed. ve tr.) R.A. Nicholson (Londra: Luzac, ve Leiden: E.J. Brill, 1925-40), cilt2 (ll.3707-8).

[84] A.J. Arberry, *Discourses of Rumi* (Londra: John Murray, 1961), s.33.

[85] Rumi, *Kulliyyat*, cilt1 ss.13 (l.169).

Fırsat buldukça Mevlana, Meryem'i sadece vücut ile irtibatlandırmaz, aynı zamanda, ruhun döl yatağı olarak vücudun kadim Allah'a yürüme tutkusu ile de bağlantılandırır:

> Aşk zincirlerinden boşandı ve mantığı ele geçirdi;
> Akıl, Aşkın elinden feryad etmektedir: İmdat! İmdat!
> İlahi aşkın Meryem'i, Mesih denen mucizeyi doğurdu,
> Ve mantık çare bulamaz, o böyle tatlı meyve verdiğinden beri.[87]

Mutasavvıfların bir araya toplanıp ibadet etmeleri hakkında Mevlana şöyle der:

> Onların hepsi bahçede Allah'ın şarabını içiyorlar,
> Ve içlerinde kimse şikayet etmiyor.
> Ağaçları [güzel Mutasavvıflar] harika, bakir ve hamiledir
> Tıpkı ne sevgilisi ne kocası olan Meryem gibi.[88]

Mevlana'nın Meryem'i, ilahi aşkın sembolü olarak sunması, sıra dışıdır. Bununla beraber çağdaşları, sırası geldikçe, onun mistiğin vücudu olarak Meryem metaforunu kullanacaklardır. Mesela Fahreddin Iraki:

> Kalplerimiz ölü, gelin vücut için ağlayalım,
> Çünkü onun üstünden İsa geçti, Meryem için ağlayalım.[89]

1695'de Belgrad'da ölen Osmanlı şairi Nazîm, kendi aydınlanma deneyimini, şöyle ifade eder:

---

[86] age., cilt1 s. 20 (l.284).
[87] age., cilt2 s. 194 (ll.9272-3).
[88] age., cilt2 s. 223 (ll.9838-9).
[89] Fahreddin Iraki, *Kulliyyat*, ed. Sa'id Nafisi (Tahran: Kitabkhane-yi Sana'I, 1335 AH solar), s.201.

Meryem-i fikrime olup hâmile feyz-i Hudâ
Doğdu gevhâre-i tab'ıma Mesih-i mânâ.[90]

Meryem'in, aşka olan iştiyakı sayesinde aydınlanma lutfuna mazhar olan mutasavvıf zahid tipini temsil etmesi ile alakalı daha seçkin bir örneğe Ruzbihan Bakli'de rastlarız. O, Meryem'in hamile kalışını, Hakikatin "güveyi" olarak nakleder.[91]

Meryem'in, fenafillahın metaforu olarak ele alınması (bu Hıristiyanlığın düğün ile alakalı mistisizmi ile karşılaştırılabilir), Mevlana ekolünden gelen mutasavvıflar arasında yaygındır. Gene de, ezoterik prensiplerin insanda simgelenmesi üzerine araştırma yapan mutasavvıf yazarlar, birliğin belirli bir cinse dair metaforlarını ele alırken, ne sadece aktif Meryemi ne de pasif Meryemi (*cezb* ve *sülûk*un Meryem'i) kullanmışlardır. Bununla irtibatlı ama belli açılardan özgün bir gelenek -ki hakim sesi İbn Arabi'dir- mutasavvıfa aktif bir erkek rolü vermeyi tercih eder. Bu aktif erkek, aşkın Dişiyi aramakta veya onun lutfunu beklemektedir.

Sufinin bu araştırması yazılırken en sık kullanılan deyim, sufinin aşkını anlatan Leyla'dır. Leyla, gece anlamına gelen Arapça bir kadın ismidir. Martin Lings kendi yorumu ile, bu imajı şöyle özetler: "Gecenin mavi-siyah gökyüzü, yıldızları ile beraber, Sonsuz Bütünlüğün rahmini yansıtır; ki onun içinde tüm varlığın üstün arketipleri esrarlı bir Vahdet içinde bulunurlar."[92] Bu Tanrısallığın dişi yüzü, bu "hikmetli" yüz, aşk, aşık ve maşuk arasındaki dinamik ilişki ile simgelenir. Bu üçü de hakikatte Birdir. Leyla'nın aşığı Mecnun, "Allah'ın Kendini onunla tefekkür ettiği gözdür, ve böylece bu aşkın neticesinde Allah'ın Kendini

[90] Agâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı* (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1980), s.125.

[91] Bkz. Schleifer, s.92'de çevrilen uzun pasaj.

[92] Martin Lings, *Symbol and Archetype* (Cambridge: Quinta Essentia, 1991), s.40. Luce Irigaray dişiliğin geceye benzetilmesinin, Nur olan Tanrı ile alçaltıcı bir zıdlık içinde bulunduğunu söyler. (Margaret Whitford, ed. *The Irigaray Reader* (Oxford: Blackwells 1991), s.167), Bu görüş tasavvufi mecazlar söz konusu olduğunda savunulabilir değildir.

onun ile sevdiği aşktır." [93] Tema olarak eski bir Bedevi romansından alınan Mecnun (deli), aklını Leyla ile bozmuştur. Mecnun, İslam'ın Platonik anlamda aşkı anlatmak için kullandığı favori alegorisidir, ilahi deliliği simgeler. Bir kadın için hissedilen fiziksel aşk, aşk-ı mecazidir. Bu mecazi aşk, aşk-ı hakikiye inkılab eder, ki bu da ancak, bu tutkunun sahiplerince bilinebilir. Özellikle İran şiiri bu tema ile meşgul olacaktır; ki bu da en sofistike haline Nizami ve Cami'nin *Leyla ile Mecnun*'unda ulaşır.[94]

Gece cennetinin insan şekline bürünmüş bu haline atfedilen "dişil"lik, ilahi cilve, nazlı ve gururlu Sevgili üzerine bir dini tefekkür halini de alabilir.[95] Bunun da Hıristiyanlık'da karşılığını bulmak mümkündür. Bu sefer benzerliğin kaynağı, düğün ile alakalı mistisizm değil, Ortaçağ'a ait Cennet'in Kraliçesi benzetmesinin karakteridir. O, kendisini ona adayanların karşısına, değişken tabiatlı ve kaprisli olarak da çıkabilir; ama gene de sonsuz derecede şefkatlidir. "Bu şekilde" diyor Ruether, "Meryem, insanın günahının aleyhinde olan ilahi görkemi, insanileştiren ve böylece tahammül edilir kılan bir figür haline gelir."[96] Belki bir başka karşılaştırma daha yapılabilir. Eski Ahit'in Arami dilinde yapılan tefsirlerinde de, geceyi işaret eden *Leyla* kelimesi, bazen Lilith ile eşleştirilir. Lilith apokrifal "İlk Havva"dır. Buna göre o da, tıpkı Adem gibi topraktan yaratılmış, ama Adem'e boyun eğmeyi reddettiği için bir dişi şeytan haline gelip, sürgün edilmiştir.[97]

---

[93] Henri Corbin'in çevirisine yazdığı önsözde, Ruzbihan Bakli'nin *Kitab-ı 'Abharü'l-Âşıkîn: Le Jasmin des Fideles d'amour* (Paris: Verdier, 1991), s.38.

[94] As'ad E. Khairallah, *Love, Madness and Poetry: an interpretation of the Magnun legend* (Beyrut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1980), ss.97-125.

[95] Bkz., söz gelimi, İbnü'l-Fârız, *Diwan*, ed. 'Abd al-Khaliq Mahmud (Kahire: Dar al-Ma'arif, 1984), s.202; İbn 'Arabi, *Tercumanü'l-Eşvak*, ed. ve tr. R.A. Nicholson (Londra: Royal Asiatic Society, 1911), s.41.

[96] Ruether, *Mary*, s.53.

[97] Deborah F. Sawyer, *Women and Religion in the First Christian Centuries* (Londra: Routledge, 1996), ss.138-9; bkz. Barbara Borts, 'Lilith', in Sybil Sheri-

İslam dünyasında, 13. yüzyılın Kahireli şairi İbnü'l-Fârız (mutasavvıf Arap şairlerinin de en meşhurudur), Leyla'ya, aynı formülü takip eden, arkaik bedevi stilinde aşk kasideleri yazmıştır. Bu kasidelerde, kaybolan yaya yolcu, çölde sevgilisinin kampını ararken, sürekli hataya düşer. Hep sorduğu soru şudur:

> Zû Selam'ın gecesinde görünen Leyla'nın ateşi miydi?
> Yoksa Zevra' ve el-'Alem'de parlayan bir şimşek mi? [...]
> Yazık el-Hayf'ta geçen günlerimize [...][98]

İbnü'l-Fârız'ın ellerinde, şimşek, ilahi özün bir tezahürü halini alır. Yokluğu anlatan gece zemini ile dramatik bir zıdlık içindedir. Bu da şaire, ayrılık öncesi, Sevgili ile kadim bir gündüzde beraber oluşunu hatırlatır. Bu tema daha sonra, sevgilinin gülümsediğinde dişleri şimşeğe benzetilirken de işlenecektir.[99]

İbnü'l-Fârız ve İbn Arabi, gene zengin eski Arap betimlemelerinden yararlanarak, sevgilileri ile Kabe'de buluşurlar. Onun primordiyal siyahlığı ile Leyla'nın geceye ait kimliği örtüşmektedir. Söz gelimi: "Hacca koyulduğum vakit, onun adına lebbeyk dedim"[100] Leyla, Kabe'nin kendisi ile dahi karşılaştırılır. Onun talipleri, etrafında yedi kez dönerler, sanki cennetin yedi katı ile beraber dönüyorlarmış gibi: "Ey çekiciliğin Kabesi; izan sahiplerinin kalbi, senin güzelliğine hacceder ve lebbeyk diye bağırır."[101]

---

dan (ed.), *Hear Our Voice: Women Rabbis Tell their Stories* (Londra: SCM, 1994), ss.98-109.

[98] İbnü'l-Fârız, ss.179, 180.

[99] İbnü'l-Fârız, s.75; bkz. 'Abdülgani Nablusi, *Şerhu Divanı İbnü'l-Fârız*, içinde Raşid İbn Galib (ed.), *Şerhu Divanı İbnü'l-Fârız* (Kahire: al-Matba'a al-Azhariyya, 1319-20), cilt1 s.142; gene cilt 1. s.198. İbn-i Arabi'de de standart olan *bariku's-senâyâ* teması için bkz. e.g., *Tercuman*, s.27 (tr. s.96).

[100] İbnü'l-Fârız, s.205. '*Lebbeyk*', hacda yapılan bir duadır. Bkz. İbn Arabi, *Tercuman*, s.17 (tr. s.61).

[101] İbnü'l-Fârız, s.75; cf. Nablusi, *Şerh*, cilt1 s.142. İbn Arabi bir keresinde Kabe'nin nasıl kendisine genç bir kadın olarak göründüğünü hatırlıyor; bkz. Charles-André Gilis, *La Doctrine initiatique du pelerinage a la Maison d'Allâh* (Pa-

Bu sembolik dilin daha da karakteristik bir kullanımı, ilahi Hakikatin/Özün, kadın yüzü olarak tasviridir:

> Bu kendisini ifşa eden Amiriyyeli [aşiret] Leyla değil mi?
> Geceleyin, vakti şafağa dönüştüren?[102]

Yorumcu Nablusi, "gece" ile kastedilenin, gaybi varlıkların büründüğü karanlık olduğunu, Tanrı'yı simgeleyen Leyla'nın rahmetiyle alem-i şehadete dönüp, Kendinin daha önceden var olan yaratma emrini hayata geçirdiğini, böylece ilm-i ilahi tarafından bilinen yaratılışa, somut bir gerçeklik verilmiş olduğunu anlatır; O'nun içinden parlayan nur tarafından şekillendirilen gölgeler mesabesindeki bir somut gerçeklik.[103]

En az yukarıdaki kadar fikir verici bir pasaj da, İbnü'l-Fârız'ın tasavvufdaki, Cennetin Kraliçesi için yazmış olduğu şu ilahidir:

> Onun bir anısını anlatıyor gibi okuyarak ibadet ederim.
> Mihrabdan zevk alırım, o beriim imamım olunca. [...]
> Uykum kayboldu, ve şafağım (bari sen kal!)
> Ve uykusuzluğum sürüyor, ve hasretim büyüyor. [...]
> Kanatlarını saldı, ki sallayınca her birini sandım,
> Tepesinde dolunay olan bir kumul üstündeki fidan.[104]

Burada mistik vahdetin yeri olarak mihrab benzetmesinden yararlanılıyor ki, bu da Kur'an'daki Meryem'i hatırlatıyor. Camilerde, ibadet edilecek yönü gösteren mihrablar, Kur'an'da da

---

ris: L'Oeuvre, 1982), s.44. Bkz. F. Meier, 'The Mystery of the Ka'ba: Symbol and Reality in Islamic Mysticism', içinde Joseph Campbell (ed.), *The Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1955), ss.149-168; yedi tavaf, yedi kat göğe doğru çıkmayı ifade eder, bkz. s.162.

[102] İbnü'l-Fârız, s.177.

[103] Nablusi, *Sharh*, cilt2 s. 35.

[104] İbnü'l-Fârız, ss.205-6; Nablusi, *Şerh*, cilt2 ss.136-7, 144.

şöyle geçer: "Zekeriyya, onun yanına mihraba her girdikçe yeni bir yiyecek bulur ve: 'Ey Meryem, bu sana nereden?' derdi."[105]

Yazarın sevgilisi ile karşılaştırdığı Ay, Peygamberi işaret eden basmakalıp bir semboldür. Ay'ın, ilahi Güneş'in ışığına kusursuz bir ayna olduğuna ve onu dünyaya yansıttığına inanılır.[106] Arberry bu kasideyi, "kadın sevgili imajıyla vücut giydirilen Muhammed'in Ruhuna bir ilahi" olarak görür.[107] Benzer şekilde, 16. yüzyılda Babür İmparatorluğunda yaşamış şair Urfi, iki kadına olan aşkını dile getirir: Peygamberin zaman içindeki varlığını işaret eden Selma ve Peygamberin yaratılmadan önce, Allah'ın ilminde var olan halini anlatan Leyla.[108] Bu, İbnü'l-Fârız'ın da ait olduğu gelenekten kaynaklanan bir temadır. Kaynağını, özellikle İbn Arabi'nin primordiyal "Gaybi Muhammed" (*gayb seyyidina Muhammed*) ile Mübarek Geceyi (*el-leyla el-mubareke*) eşleştirmesinden alır. Bu Mübarek Geceyi Kur'an, "Her hikmetli işe o gecede hükmedilir"[109] diye tanımlıyordu. Gene bu gece İbn Arabi'ye göre, Allah'ın, kainatın düzeni ile ilgili emir ve yasaklarının ve bir de ahlak yasasının hükmedilip, icra edildiği varlık tabakasına delalet eder.[110]

Edebiyatta, Peygambere, dişi ve semavi ünvanlar vermeye dönük bir isteklilik göze çarpar. Hıristiyanlık'ta ise benzeri atıfların, Meryem için saklandığını görürüz. *Dormition of Mary* ve *Transitus Mariae* gibi apokrifal incillerden itibaren Hıristiyanlık, Meryem'in, ölümünü müteakiben cennete taşındığını savunur.

---

[105] Kur'an, 3:37; Meryem'in mihrabı için bkz. İbn Kesir, *Bidaye*, cilt2 s. 58.

[106] Nablusi, *Şerh*, cilt2 s.69: "Nasıl ki güneş geceleyin ay vasıtasıyla tecelli eder [...] parlayan ayın ışığı, onun içine, yerleşmiş güneş ışığıdır; o tıpkı cilalı bir ayna gibidir. Orada herhangi bir yönlendirme veya cisimleştirme olmaz."

[107] A.J. Arberry (tr.), *The Mystical Poems of Ibn al-Farid* (Dublin: Emery Walker, 1956), s.92.

[108] Schimmel, *And Muhammad is His Messenger* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985), s.207.

[109] Kur'an, 44:3-4.

[110] Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *el-Fütuhat el-Mekkiyye* (Bulaq, 1293AH), cilt1 s.142.

Bu doktrinin evrimsel sürecinin zirvesine ulaşmak için, Pius XII'nin 1950 yılında, Meryem'in öldükten sonra cennete yükselişinin (Assumption) yanlışlanamaz papalık öğretisi olarak açıklamasını ve 1954 yılında, Meryem'in Cennetin Kraliçesi ilan edilmesini beklemek gerekecektir.[111] Onun bakirelik vasfı ile beraber, Meryem'in ölümlülükten azade oluşu da, onun günahsızlığına binaen zorunlu bir eskatolojik beklenti olarak tefsir edildi.

İslam Meryem ile alakalı benzer bir doktrin geliştirmedi ve Müslümanlar, onun Kudüs'teki Cehennem Vadisi'nde bulunduğuna inandıkları mezarına büyük saygı gösterdi.[112] Fakat Peygamberin bir gece yolculuğu yaptığı ve miraca çıktığı (*el-isra' ve'l-mi'rac*) inancı, bizlere tekrar, Peygamber'in ve Meryem'in bu iki dinde üstlendikleri rollerinin karşılaştırılmasının yararlı olacağını gösteriyor. Mirac ile ilgili anlatılanlar arasında, bazı Meryemî bağlantılar da vardır. Mesela, cennete yükselecek Peygamber, Meryem'in kabrinden çıkan nura hayret eder.[113] Bu da bir başkası:

> Ka'b el-Ahbar'ın rivayetine göre Muaviye bir keresinde kendisine Kudüs'teki Kayayı [*sahra*] sordu, o da şöyle cevapladı: "Kaya hurma ağacının üstündedir, bu ağaç, cennet ırmaklarından birinin yanında bulunur, altında ise İmran kızı Meryem ile Muzahim kızı Asiye, cennet halkı için, kıyamete kadar gerdanlık dizerler.[114]

---

[111] Warner, s.xxiii. Meryem'in göğe yükselmesi için bkz. Graef, cilt1 ss. 133-8; Cennetin Kraliçesi görüşü hakkında bkz. age., cilt1 ss.142, 248.

[112] İbn Şeddad, *el-A'laku'l-Hâtıra fi zikri Umerai'ş-Şam ve'l-Cezire,* vol 2, ed. Sami al-Dehhan (Şam: Institut français de Damas, 1382/1963), s.288. Burası Meryem'in göğe yükseldiği yer olarak değil, doğrudan onun mezarı olarak kabul ediliyordu. Onun ölümü hakkında Müslümanların anlattığı efsaneler için bkz. Smith ve Haddad, s.171.

[113] Pallavicini, s.122.

[114] İbn Kesir, *Bidaye,* cilt2 s.63.

Kaya'nın üstünden Peygamber, bir meleğin refakatinde, göğe yükselecekti. Bu durum, Busiri'nin meşhur *Bürde Kasidesi*'nde şöyle anlatılır (bunların Meryemî karşılıkları da gayet açıktır):

Kalktın bir gece, kutsal bir yerden kutsal bir yere gittin,

Kapkaranlık gecelerde dolunay nasıl ilerlerse Alımlı alımlı..

Çıktın, boyuna çıktın.. Yükseldin Kâb-ı Kavseyne kadar,

Ki, daha önce ne kimse çıkmıştı oralara,

Ne de hayal ve ümit etmişti çıkmayı..[115]

Vefatını müteakip o, bu semavi yüksekliğe tekrar avdet edecektir. Halk arasında yaygın olan duada da buna işaret edilir: "Muhammed'e vesile, fazilet ver, onu kendisine vaadettiğin yüksek makama ulaştır."[116]

İbnü'l-Fârız'ın Leyla'yı, Peygamberin "semavi" özelliği ile eşleştirmesi, Ay benzetmesinin kullanılması ile de güçlendirilmektedir. Ortaçağ tasavvufunda bu benzetme sürekli tekrarlanır durur. Bu yüzden, İbn Arabi şunu beyan edecek: "Dolunay, saçların gecesinde göründü"[117] hatta şunu da yazacaktır:

Onurunu koruyan, göğüsleri tomurcuklanmış kızlardan biridir

Nazik, bakire ve güzel.

Hurma dallarının üstündeki dolunaylar, solma tehlikesinden uzaktadırlar.[118]

Katoliklik ile olan benzerlik, bundan daha açık olamazdı. Bakire, Vahiy 12:1-6'da "Ay ayaklarının altındaydı ve başında on iki yıldızdan oluşmuş bir taç vardı" şeklinde tasvir edilen Kıyamet'in kadını ile eşleştirilir. Ay'ın dişil anlamının, Güneş'in eril anlamıyla kontrast oluşturması da, geç antikitenin sembolik evreninin klişelerinden biriydi. Bir çok Yunanlı, Ay'ın regl döngüsünü kontrol ettiğine ve Güneş'in ışığından biriktirdiklerini Dün-

[115] Şerefüddin Busiri, *Bürde*, fasl 7.
[116] Cezûlî, *Delailü'l-Hayrat*, hizb 4.
[117] İbn Arabi, *Tercuman*, s.38 (tr.s.130)
[118] İbn Arabi, *Tercuman*, s. 41 (tr. s.136).

ya'ya yansıtarak, hayatı beslediğine inanırdı.[119] Bereketlilik ve döngüsel inançlar, sema ile yer arasında, düzenleyici bir kamerî aracının farz edilmesine yol açmıştır. Bu durum kendini mesela Selene'de veya leyli bir tanrıça olan ve Hades'in kapısının anahtarını tutan ve sembolü de hilal olan Hekate'de, veya hilal ve yıldız ile simgelenen İsis'de gösterir. Doğum aşamasında olan Meryem kültü de, bunun ayrı bir veçhesini oluşturacaktır.[120] Bu yüzden, Meryemi ayinlerin en görkemlisi olan *Litany of Loreto,* onu şöyle övebilmektedir: *pulchra ut luna* (Ay gibi güzel)[121]

İslami cepheye nazar edecek olursak, putperest Araplar'ın yaşadığı topraklarda, Ay tanrıçasına önemli rol verilmediğini görürüz. Güneydeki Samilerin âdetleriyle uyumlu bir biçimde onlar, Ay'ı eril, Güneş'i ise dişil kabul ediyorlardı.[122] Mezopotamya'daki gnoseolojisik ve simyevi spekülasyonların, ilk dönem İslam ezoterizminin çeşitli formları üzerinde belirli bir etkisi olduğu ve bunun neticesinde, kelimelerin cinsiyetinin bulunmadığı dillerde yazan bazı İslam şairlerinin, Ay'ı dişil prensiple eşleştirdiği söylenebilir (Farsça yazan Nizami, Meryem'i dolunay; İsa'yı ise Güneş ile kıyaslar[123]). Arapça Ay manasına gelen *kamer*'in maskülen oluşu, onu, Peygamber için en sık kullanılan metasembol haline getirmiştir. Peygamberin en açık mucizeleri arasında bulunan "Ay'ın ikiye yarılması" mucizesine, Kamer Suresinin ilk ayetinde işaret edilmiş, sonrasında da bu mucize övül-

[119] Warner, ss.257, 260.

[120] Baring ve Cashford, s.565. Hekate imajları için bkz. George E. Bean, *Turkey beyond the Maeander* (Londra: Benn, 1971), s.72; E.O. James, *Cult of the Mother Goddess* (Londra: Thames and Hudson, 1959), ss.152-3; Selene için bkz. Robert Turcan, *The Cults of the Roman Empire* (Oxford: Blackwell, 1996), ss.161, 252.

[121] Alıntı için bkz. *Marienlexicon* (St Ottilien: EOS Verlag, 1991), cilt3 s. 75.

[122] M. Rodinson, 'La lune chez les Arabes et dans l'Islam,' in *La Lune; mythes et rites* (Paris: Seuil, 1962), ss.153-215.

[123] Nizami, *Iskander-name,* alıntı için bkz. Gholam Hosein Darab (tr. ve önsöz), *Mahzenü'l-Esrar, The Treasury of Mysteries of Nezami of Ganjeh* (Londra: Arthur Probsthain, 1945), s. 61.

müştür.[124] Peygamberin çehresi de, kendi yaşadığı dönemde dahi, Ay ile karşılaştırılmış ve şair Hassan b. Sabit tarafından Ay'a benzetilmiştir.[125] Katolik Hıristiyanlık'ta, sık sık Meryem'e tevcih edilen Ay ile ilgili benzetmeler, İslami bağlamda Peygamber için kullanılırlar. O "en karanlık gecedeki dolunay"dır[126], "dolunaydan daha göz kamaştırıcı"dır,[127] ve "kemalin dolunayı"dır[128] Ona en yakın olanlar, "Bedir ashabı"dır ve onlar, o dolunay (bedir) tarafından aydınlatılmışlardır.[129] Bir Osmanlı astroloji geleneğine göre, içinde bulunduğumuz zaman, Muhammed devri olması itibarıyla, *devr-i kamer*dir ve 7 büyük peygamberî dönemin de sonuncusudur.[130] İslam tarihinde, nisbeten geç bir dönemde, hilal, dinin kendisinin sembolü haline geldi. Bu sürecin nasıl geliştiği, hâlâ daha tam olarak aydınlatılmamıştır.[131] Buradan yola çıkarak, İslam'ın ve Hıristiyanlığın sembollerinin, Meryem'in Günahsızlığını işleyen Barok ikonografyada bir araya geldiğini iddia etmek yanlış olmaz.[132] Burada Meryem, sadece hilalin üstünde

---

[124] E.g. Abdülgani Nablusi, *Nefehatü'l-Ezhar 'ala nasamat al-ashar* (Bulaq, 1299AH), s.184; 'Ali Şir Neva'i, *Ferhad ü Şirin*, ed. Gönül Alpay (Ankara: Sevinç Matbaası, 1975), ss.88-9.

[125] Buhari, Menaqib, 23; Hassan İbn Sabit, *Diwan*, ed. 'Abd al-Rahman al-Barquqi (Beyrut: Dar al-Andalus, 1386/1966), s.138: O "hilal gibiydi, baştan aşağı lutuftu, rahmet sahibiydi" ; cf. also Schimmel, *And Muhammad*, s.124. Ay, İbn Kesir'in Peygamberin maddi güzelliğini tasvir ederken de en çok baş vuracağı benzetmeydi: *Şemailü'r-Resul* (Kahire: al-Babi al-halabi, 1386/1967), ss.5-8.

[126] Nabulsi, *Nafahat*, s.169.

[127] Cezuli, hizb 4. bkz. gene e.g. Süleyman Çelebi, *Mevlid-i şerif*, Översättning och transkription au Sidney E. Hage (Stockholm: Författares Bokmaskin, 1984), s.69: "yüzü parlayan bir Aydı"

[128] 'A'isha al-Ba'uniyya, içinde 'Allawi, s.209.

[129] İbnü'l-Farız, s.204; cf. Nablusi, *Şerh*, cilt1 s. 205.

[130] Levend, s.202. Tarih Zuhal Çağı ile başlar, bu Adem'in Çağıdır. Bu iki ismin ebcedi de aynı sayıdır, etc.

[131] Rodinson, s.203; R. Ettinghausen, art. 'Hilal', in *Encyclopedia of Islam*, 2. ed., cilt3 ss. 381-5.

[132] Meryem'in günahsızlığı inancını sembolize eden hilal için bkz. G. Ramsauer, art. 'Halbmond,' in *Marienlexicon*, cilt3 ss. 74-5. Ortaçağ'a ait Ay'ın kirletilemezliği inancı, bilimin bulgularıyla çelişince, bu sembol de ortadan kalkmaya başladı. Eğlenceli bir örnek için bkz. Samuel Y. Edgerton Jr., *The Heritage of Giotto's Geometry: Art and Science on the Eve of the Scientific Revolution* (Ithaca

durmakla kalmaz, aynı zamanda onu ayaklarının altında çiğner de. Bu kısmı, Meryem'in, Reconquista'nın ve Osmanlı karşıtı haçlı seferlerinin koruyucusu rolünün sembolüdür.[133]

---

and Londra: Cornell University Press, 1991), s.253: "1612 yılında Galileo'nun arkadaşı Cigoli Roma'daki Santa Maria Maggiore Bazilikası'nın Pauline Şapeli'nin kubbeli tavanına fresk yapmakla görevlendirildi. Burada Meryem'i, Ay'ın kraterli yüzeyine otururken resmetmesine izin verildi. [...] hiç şüphesiz, Galileo'nun orijinal çizimlerinden ilhamı almıştı. Bugün ise bu resim, resmi olarak, ihtiyatlı bir şekilde Meryem'in Günahsızlığı (*Immaculate Conception*) olarak değil de, Meryem'in Göğe Yükselişi (*Assumption*) olarak ismlendirilir."

[133] Bu tarz çift anlamlılığı yazılı metinlerde kaydetmek, çok tehlikeli olabilirdi; fakat Müslümanların tehdidi altında yaşayan iki Katolik bölgesinde de, "çiğnenen" hilalin ortaya çıkması, pek rastlantıya verilebilir bir durum değildir. İspanya'da ve özellikle de eski İslam şehri Seville'de, 17. yüzyılda, Meryem'in Günahsızlığı kavramı el üstünde tutuluyordu. Seville'in en önemli sanatçısı Murillo (1617-82) Bakireyi, ayaklarının altında hilal olduğu halde gösteren çizimleriyle biliniyordu. Eskiden Müslüman olması muhtemel bir köleye sahip olan Murillo, Engizisyonla yakın ilişki içindeydi; zaten Engizisyonun başındaki kişinin de portresini yapmıştı (Enrique Valdivieso, *Murillo: Sombres de la Tierra, Luces del Cielo* [Madrid: Selex, 1990], ss.18, 127). Aynı temayı resmeden ve gene bir Sevilleli olan ressam Zurbarán'ın şaheseri, Jerez de la Frontera'daki Santa Maria de la Defensión Manastırında bulunur. Burada Bakirenin, yerli Müslüman halka 1370 yılında mucizevi bir şekilde görünmesi konu edilir. (Jonathan Brown, içinde Jeannine Baticle, *Zurbarán* [New York: Metropolitan Museum of Art, 1988], ss.6-7.) Zurbarán ayrıca, Reconquista'nın manevi merkezi olan Guadalupe'un Bakiresi türbesinin yenilenmesine destek olmak ile de vazifelendirildi. Bu türbeye kendini adamışların en ateşlilerinden biri, bizzat Kraliçe İsabella idi. Zurbarán, bu militan Meryemî türbe için sekiz resim yaptı. Bunlardan birisi de, Müslümanların Kuzey Afrika'da kılıçtan geçirilmelerini konu alan meşhur resimdi. (Jonathan Brown, *Images and Ideas in Seventeenth Century Spanish Painting* [Princeton: Princeton University Press, 1978], ss.112-4, 118, 112.) Onun karakteristik inmaculadlarından birisi için bkz. Baticle s.169. Her ne kadar bu dönemde, hilalin İslami bir sembol olarak öne çıkarılması, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaygın bir uygulama değilse de, Habsburglar için hilalin ifade ettiği anlam bu idi. Bunda, hilalin Osmanlı sancaklarında sürekli görünmesinin de etkisi vardır. (1375 gibi erken bir tarihte, Katalanya'da yapılmış bir deniz haritası, Müslümanların sahip olduğu limanları, bir hilal ile gösteriyordu.; bkz. Rodinson, s.213; bu sembolün Osmanlılardaki gelişimi için bkz. I.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1945), ss.245-6.) Bakirenin *mondsichel* (hilal) üzerine bastığı resimler, Avusturya ve Güney Almanya'da Rokoko dönemine dek devam eden bir geleneğin parçasıydılar. Mesela bkz. *Marienlexicon*, cilt3 s. 432; cilt4 s. 635.

Ay, eşsizliğin ve kirletilemez saflığın sembolüdür. İncinin de benzer bir imajı olduğu söylenebilir. İnci, gene, Meryem'in Günahsızlığı hakkındaki Katolik ikonografyanın bir parçasıdır;[134] İslam'da ise o, uhrevi Sevgilinin metaforu olarak kullanılır. Bu Sevgili, "simsiyah saçın kabuğunda saklanmış bir inci"dir;[135] yani Peygamberdir. Bundan dolayı el-Busiri, Peygamberi şöyle tarif eder: "İstiridye kabuğuna saklanan bir inciye benzer"[136] el-Barzinci'nin *Mevlid*'inde ise ona "beyaz, kusursuz inci" (*ed-dürratü'l-'asma'*)[137] diye seslenilir. Türk şair Hakani ise şöyle diyecektir: "O, kalbi okyanus gibi olan, eşsiz bir inciydi."[138] Koyu mavi gökyüzünü yansıtan denizin kendisi de, hem Katolik Meryem için hem de Peygamber için çokça kullanılan bir benzetme oldu. Aziz Jerome'un Eski Ahit'te geçen Meryem'i, *Stilla Maris* (denizin damlası) olarak tanımlaması ama mutlu bir yazım hatası sonucu onun *Stella Maris*'e (denizin yıldızına) dönüşmesi meşhurdur.[139] Müslümanların da kelime oyununa meraklı olanları, Kur'an'da deniz anlamına gelen sözcükte (*Yemm*), Meryem kelimesinin yankısını bulurlar.[140] Muhammed için de bu benzetmenin çokça kullanıldığı biliniyor. Mesela Mevlana, Peygamberden okyanus olarak bahsediyor,[141] Hassan b. Sabit, Peygamberin, "fazilet ile dolup taşan bir okyanus" olduğunu söylüyor,[142] 'Abdülgani Nablusi ise, bu şiirsel benzetmeye karşı çıkarken, aslında onu destekliyor:

---

[134] Maurice Vloberg, 'The Iconography of the Immaculate Conception,' ss.463-506 O'Connor'ın, bkz. ss.485-6.

[135] İbn-i Arabi, *Tarjuman*, s.40 (tr. s.134).

[136] Busiri, fasl 3.

[137] el-Barzinci, *Mawlid*.

[138] Schimmel, *And Muhammad*, s.39. Bkz. gene Süleyman Çelebi, s.65: "Ol sedeften doğdu ol dürdanesi."

[139] Graef, cilt1 ss.162, 174; Warner, s.262. Yazım hatası hususu tartışmaya açıktır.

[140] Schimmel, içinde Haddad ve Haddad, s.145.

[141] Schimmel, *And Muhammad*, s.61.

[142] Alıntı için bkz. Nabulsi, *Nafahat*, s.136. Bkz. İbn Kesir, *Şemail*, s.62.

> Eğer o cömertlik bakımından deniz ile karşılaştırılırsa, bu yanlış bir benzetme olur
>
> Çünkü birisi tatlı değildir, öteki ise, tüm susuzlukları dindiren tatlılıktadır.[143]

Hem deniz, hem de gece seması, var etmenin ve sınırsız cömertliğin sembolleridir. Hem Katolik Bakire hem de İslam Peygamberi, "tepeden tırnağa lutuf" olarak övülmüşlerdir. İkisi de, o lutfa mazhar olmak için inananların doğrudan kendilerine hitab edip, selam verebileceği kişilerdir. *Ave Maria* ve onu müteakip gelişen tesbih duası, açık biçimde şu Kur'anî duyuru ile uyum içindedir: "Muhakkak ki, Allah ve melekleri, peygambere hep salat ü selam ederler. Ey iman edenler, haydi siz de ona teslimiyetle salat ve selam getirin!" (33:56) 6. yüzyıldan günümüze değin, belirli bir sayıda söylenen Ave Maria[144], imanlı Katoliklerin onun vasıtasıyla lutfa erme umudunun ön safını oluşturur. Müslümanların da, düzenli olarak salat ü selamın Peygamberin üzerine ("tüm bereketin, onun özüne ve hayatına bağlanan"[145] kişinin üzerine) olmasını dilemelerinin de, benzer bir işlevi bulunur. Allah sert görünebilir, ama O, onun vasıtasıyla Kendisine yaklaşacağımız, yumuşak kalpli bir şefaatçi atamıştır. Ortaçağ Katolikliğinde de, bir keşiş hakkında benzer bir hikaye anlatılır. Bu keşiş:

> bir vizyonda [manevi keşf halinde], iki merdiven gördü. Bunlardan biri kırmızı, diğeri beyazdı. Kırmızı olanın en üstünde İsa oturuyordu, diğerinde ise kutsal Anne. Bu kardeş, kırmızı merdivene tırmanmaya çalışan bazı kimseler de gördü. Nadiren bir kaç basamak çıksalar bile, geri düşüyorlardı. Sonra tekrar deniyor ama başaramıyorlardı. Sonra onlara, beyaz merdiveni denemeleri tavsiye edildi. Hayret edi-

---

[143] Nablusî, *Nefahat*, s.137. Bkz. gene Busiri, fasl 3: *ka'l-bahri fI karami*.

[144] Graef, cilt1 ss. 230-1.

[145] Cezuli, hizb 4. Katoliklikte dua tesbihlerinin gelişimi için bkz. Eithne Wilkins, *The Rose-garden Game: The Symbolic Background to the European Prayer-Beads* (Londra: Gollancz, 1969); İslam için bkz. Ignaz Goldziher, *Gesammelte Schriften* (Hildesheim, 1968), cilt2 ss.374-9.

lecek şey ama başardılar; çünkü Kutsal Bakire onlara elini uzattı, ve onun yardımıyla cennete ulaştılar.[146]

Ortaçağ'da İsa, uzak, görkemli bir yargıçtı. Onun öfkesi, Kıyamette ceza ile sonuçlanırdı. Oysa ki şefaatçi olarak *Mater Misericordiae* (şefkatin annesi) yumuşak ve merhametli idi.[147] İslam'da da, âbidler şundan emindirler:

Senin beni himayen azalmaz, ey Allah'ın elçisi,
Hatta Kerim, Müntakim ismi ile göründüğünde dahi.[148]

Peygamber "Allah'ın Habibi" (*habibullah*)[149] ünvanını almıştır ve tıpkı Bakire gibi o da, "günahkar ümmeti için bir sığınak"tır.[150] O ayrıca;

Ümmetine karşı, iyi, yumuşak ve müşfiktir,
Yarın onları ızdıraptan kurtaracak bir şefaatçi.[151]

O yumuşak huyludur (*halim*),[152] ve yumuşaklıkta herkesi geride bırakır;[153] onun rahmeti[154] engindir, ki zaten bu yüzden o

---

[146] Alphonsus de Liguori, *The Glories of Mary*, alıntı için bkz. Ruether, *Mary*, s.53. "İsa suçlayacak, Meryem kurtaracak" teması için bkz. Boff, s.250.

[147] Luther'e göre bu zıdlık kabul edilemez; bkz. Heiko A. Oberman, 'The Virgin Mary in Evangelical Perspective', *Journal of Ecumenical Studies* 1/2 (1964), ss.271-98, bkz. s.289.

[148] Busiri, fasl 10.

[149] Tirmizi, Manaqib, 1.

[150] Süleyman Çelebi, s.68.

[151] Nablusi, s.136.

[152] Nablusi, s.145.

[153] el-Be'uniyya, s.134.

[154] "Şefkat" (compassion), Arapçadaki rahmetin alışılagelmiş ama yetersiz bir çevirisidir. Aslında bu kelime ile anlatılmak istenen, İncil'deki *agape* teriminin ifade ettiği anlama yakındır. Gazali'nin *İhya' 'Ulumi'd-Din*'inin sonuna aldığı bir hadis de bunu kanıtlar. Buna göre, ashab, yavrusuna kavuşan bir anneyi görünce duygulanır ve ağlar; Peygamber de onlara şöyle sorar: "Allah'ın kullarına olan rahmeti, annenin yavrusuna olan merhametinden daha fazla değil mi?" (Buhari, Adab, 18; Abu Hamid el-Gazali, *The Remembrance of Death*, tr. T.J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), ss.260-1.) Allah'ın sevgiyi de içeren

"alemlere rahmet" olarak gönderilmiştir.[155] "Rahmet peygamberi" oluşu[156] onu, yaratılışın bir kudsi hadisçe de onaylanan maternal özellikleri ile ilişkilendirir. Bahsi geçen hadiste Allah: "Ben Rahmanım, rahmi yarattım, onu Kendi ismimden türettim" der.[157] İbn Arabi için, Yaratan (veya zuhur eden) Allah'ın bu maternal (annelik ile alakalı) özelliği temeldir ve İbn Arabi'nin peygamberin kozmik rolü hakkındaki anlayışını (İlk Taayyün) şekil-

---

rahmet olarak gösterilmesi, temel bir İslami anlayıştır. Buna karşın mesela Hans Küng Kur'an hakkında yazarken, "sevginin/aşkın ilahi bir dayanağı yoktur, Allah sevgi değildir" diyebiliyor; *Christianity and World Religions* (New York: Doubleday, 1986), s.90; ve bu görüş popüler hale de gelebiliyor. Herşeyden öte bunu yazmak için, Allah'ın Kur'an'da geçen Vedud (Seven) ismini görmezden gelmek gerekir (Kur'an11:90 ve 85:14). Küng, Hıristiyanlığın, İslam'a atfettiği çok eski bir tanının, günümüzdeki önde gelen savunucularından biri sadece. Bu görüşe göre İslam, İbrani veya "Ferisi" şekilciliğin tekrar nüksetmesinden ibarettir. Mesela bkz: "Muhammed'in aksine İsa'nın ilgilendiği temel şey, ibadet için gerekli taharet kuralları veya şarabın yasaklanması değildir." (age., s.92). Bu görüş, bu gibi konuların Kur'an'da görece daha az yer aldığını veya Peygamberin vaazlarının temelde, insanları tövbeye ve saf vahdete çağırdığını göz ardı eder. Küng sayfa 93'de, Dürrenmatt'ın bir sözünü, ("Muhammed'in elbette İsa ile ile hiçbir ortak noktası yoktur [...] ama Muhammed; Pavlus ile ve Karl Marx ile gayet güzel karşılaştırılabilir") övmek suretiyle, pratikte iki din arasında bir diyaloğun olamayacağını ima eder. Bu yargıların göz ardı ettikleri bir başka husus ise, son dönemde yapılan ilmi araştırmaların gösterdiği gibi, "İncil serbestisi" kavramını getirenin, Yahudi şeriatına tam bağlı İsa değil, Aziz Pavlus olduğu gerçeğidir. Protestanlardaki benzer bir yanlış kanaat için bkz. Paul Tillich, *Writings on Religion/Religiöse Schriften*, ed. Robert D. Scharlemann (Berlin and New York: De Gruyter, 1988), s.262: "Soru şudur; acaba ilahi olanın şeri (kanuni) alandaki tezahürü, nihai tezahür müdür?" Bu soruyla Tillich, İslam'ı araştırmasının çerçevesini çiziyor. Bu çerçevenin içinde, bir çok Sünni Müslümanın (sadece Mevlana, İbn Arabi ve takipçilerinin değil, Nevevi, Suyuti ve Gazali gibilerin de) tasavvufu, gerekli bir iman disiplini olarak ele aldıkları gerçeğine yer yok elbette. Rahmetin, İslam maneviyatındaki dönüştürücü merkeziliğini sınırlayan veya inkar eden yargılar nihayetinde, İslam'ın aslında Yahudiliğin bir şekli olduğunu iddia eden muğlak tasavvurun bir neticesidir. Bunu, Rénan'ın Araplardan "at üstündeki Yahudiler" diye bahsetmesiyle de karşılaştırabiliriz. Bu aynılık görüşü, kadim anti-Semit temaların, bu yeni din için de kullanılmasına olanak verir.

[155] Kur'an, 21:107.

[156] Cezuli, hizb 4.

[157] Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: al-Maymaniya, 1313AH), cilt1 ss.191, 194.

lendirir.[158] Bu ise sonrasında karşımıza, uhrevi Leyla olarak çıkacaktır.

İbn Arabi'nin Nur-u Muhammed fikri, daha onun zamanında, İslam mistisizminde geniş çapta tedavülde idi. Bu sistemde Peygamber yaratılmışların ilki ve önceliklisidir (*evvelü'l-mahlukât*), tıpkı Şamlı kadın şair 'Âişe el-Be'uniyye'nin (ö.922/1516) ağıtında olduğu gibi:

> Murtaza, Mustafa ve Mümtaz, Ahmed,
> Levh-i Mahfuz ve Kalemden [onların yaratılmasından] önce, Allah tarafından seçilen[159]

Muhammed ilk insandır, hiç bir şey halk edilmeden önce, ilahi nur tarafından biçimlendirilmiş bir nevi *materia prima*dır. Tüm mahlukat ondan halk edilmiştir. Ahmed, bu uhrevi "Muhammed"in adıdır. O, alem-i imkan ile alem-i vücub arasındaki berzahtır ve bu yüzden de *Seyyid el-Kevneyn* (İki alemin efendisi) adını alır.[160] O kendi ceddi Adem'den öncedir. Katolik Meryem de bir çoklarınca bu şekilde kabul edilir. Bir hadisde, Peygamber: "Adem su ile balçık arasındayken ben Peygamberdim" der.[161] Özün ilk tezahürü olarak o, varlığın hem farklılaşma noktası, hem de bu farklılaşmanın sebebidir.[162]

Bu sistem ile Ortaçağ Katolikliğinde Meryem'in, sadece enkarne olmuş Tanrı'nın değil, tüm varlığın döl yatağı olarak önceden var edilişi teması arasındaki ahenk, gözden kaçmaz. Isidore

---

[158] İbn Arabi, *Fususu'l-Hikem*, Abddürrezzak Kaşani'nin *Şerh*i ile (Cairo: Mustafa al-halabi, 1386/1966), s.326. Tillich, kendi geliştirdiği, "Varlığın Dayanağı" olarak Tanrı görüşünün, "babalık"tan ziyade "annelik"e yakın olduğunu söylerdi. (Alıntı için bkz. Ruether, *Mary*, s.2.)

[159] Be'uniyya, s.207.

[160] Be'uniyya, ss.127-131; cf. Busiri, fasl 7.

[161] Tirmizi, Menakıb, 1; cf. Be'uniyya, ss.129-30.

[162] Maddi dünyanın yaratılmasında Muhammed'in rolü hususunda bkz. Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the sufi Sahl At-Tustari (d. 283/896)* (Berlin and New York: De Gruyter, 1980), ss. 147-53.

Glabas (ö. *c* 1397), mesela, Meryem'in "onların [diğer varlıkların] yaratılışına medar olduğu" bu yüzden "ondan önce var olan her şeyin, var olmak için ona ihtiyaç duyduğu"nu iddia eder.[163] O, "kendi dışındaki hayatı ören dokumacıdır [...] o zamanı, gelişimi ve kaderi ören sonsuzluktur."[164] O "bir çok parçaya ayrılması ile mahlukatın oluştuğu, Prima Materia"dır.[165] Bu önceden var olma teması beraberinde, "seçme" gizemini ayrıntılandırmayı ve büyütmeyi getirmiştir. Kur'an Meryem'in Seçilmiş, Tertemiz olduğundan (*el-Mustafa*) bahseder. Bu cinsiyetten azade ünvanı o, Peygamber ile birlikte paylaşacaktır.[166]

Seçilmiş olanın Allah'a uhrevi yakınlığı, onun şefaatçi rolünü destekler mahiyettedir. Nadia Abu Zahra, Peygamber'i överken kullanılan en önemli temaların Miraç ve Şefaat olduğuna dikkat çeker,[167] ki bunlar aslında aynı fenomenin değişik veçheleridir. Allah katına çıkan kişi, günahkarları savunma hakkını elde eder. O "yaratılmış ve yaratılmamış alem arasındaki sınır taşıdır."[168] Bakire, Cennetin Kapısıdır,[169] Muhammed ise "Kitli Olanın Fatihidir."[170] Hesap Günü, arabulucu olacak "Makam-ı Mahmud"un sahibi yalnızca odur:

> Ben şefaat edeceklerin ilkiyim, şefaat bahşedilenlerin de ilkiyim, bununla da böbürlenmem. Ben cennetin kapısını çalacakların ilkiyim, ve Allah [onun kapılarını] benim için açacak, ve açılan cennet kapısından, yanımda mü'minlerin fa-

---

[163] Graef, cilt1 s. 353, bkz. also s.345.

[164] Baring ve Cashford, s.559.

[165] Alan Watts, *Myth and Ritual in Christianity* (Londra: Thames and Hudson, 1954), s.107, alıntı için bkz. Baring ve Cashford, s.574.

[166] Kur'an 3:42; Smith ve Haddad, s.177; *el-Mustafa* olarak Peygamber için bkz., mesela, İbn Hanbel, *Müsned*, cilt6 s. 25; Busiri, fasl 3; İbn Kesir, *Şemail*, s.57; Schimmel, *And Muhammad*, s.26.

[167] Nadia Abu Zahra, *The Pure and the Powerful* (Reading: Ithaca Press, 1997), s.42.

[168] St Gregory Palamas, alıntı için bkz. Lossky, s.194.

[169] Graef, cilt1 s. 230.

[170] Ticaniye tarikatının *salat el-Fatih*'i için, bkz. Jamil M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World* (Londra: OUP, 1965), s.187.

> kirleri olduğu halde, ilk girecek olan da benim; bununla da böbürlenmem[171]

Müslüman kadınlar da, tıpkı erkekler gibi, Peygamberin şefaatini, onun şanının bir veçhesi olarak görürler. Aişe el-Be'uniyya şöyle der:

> Kıyamet Günü o, seçilip ayrılır; şefaat etmek için
> Diğerleri elem ile titrerken, onun şanı her yanı kaplayacak.[172]

Bu *janua coeli* (Cennet Kapısı) üzerinde biraz daha durmak lazım. Bakire ve Peygamber şefaat etmek için Hesap Gününü beklemeyecekler; onların şefaatine, daha henüz yaşarken de başvurulabilir. Tevessül doktrinine, iki dinin zahir alimlerince gösterilen reaksiyonun benzerliği de, Bakirenin ve Peygamberin bu iki dinde oynadıkları rolün karşılaştırılabileceği görüşüne omuz verir. Lutfa mazhar olmak için Bakireye yalvarmayı "iğrenç bir küfür" ve "putperestlik" olarak reddeden Calvin'in sözleri aslında; kendinden iki yüz yıl önce yaşamış İbn Teymiye'nin, ilahi cevabı elde etmenin daha emin bir yolu olarak gördükleri için Peygamberden ricacı olanlara karşı yağdırdığı "kafirlik" suçlamalarının aks-i sedası gibidir.[173] Zwingli, *Ave Maria*'nın söylenmesine, bir şartla izin verir; o bir dua olarak değil bir methiye olarak söylenmelidir; çünkü "Tanrı'nın Annesini onurlandırmanın en emin yolu, onun erdemlerini taklit etmektir".[174] Bu tam tamına Vehhabilerin talep ettikleri şeydir. Bugün modern ulema da, *Deus solus, scriptura sola* prensibine meylediyor. Peygamber

---

[171] Tirmizi, Menakıb, 1; bkz. Gazali, *Remembrance of death*, s.216, ve ss.210-216 diğer anlatılar için; cf. also Schimmel, *And Muhammad*, ss.81-104.

[172] al-Ba'uniyya, s.134.

[173] Graef, cilt1 ss. 11-2, 13; Ahmed İbn Teymiyye, *Kaide celile fi't-tevessül ve'l-vesile* (Beyrut: Dar al-Furqan, 1988).

[174] Oberman, s.290.

"için" dua etmeye izin veren fakat merkeze onun sünnetine ittibayı kutsamayı koyan bir anlayış bu.[175]

Yine de, Seçilmiş Kişinin, Müminlerin Yardımcısının sahip olduğu şefaat gücü, Müslüman ve Hıristiyan cemaatlerin kendi tanımlarının merkezini oluşturur. Bu hali en iyi, savaş alanında müşahede etmek mümkündür. Genellikle her cemaat, kendilerine şefaat edecek figürü, kendi saflık anlayışlarını ve rakiplerinin kirliliğini ifade etmesi için kullanırlar. Böylece rakipleri, onun tanımlayıcı antitezi haline gelir.[176] Bu yüzden *Chanson de Roland*'da, Charlemagne'ın, Meryem'e yardım için yalvardığını görürüz. Roland'ın kendisi de, onun elbisesinden bir ipliği, Sarakenleri cezalandırmayı umduğu kılıcının kabzasında saklar.[177] Sırp efsanesi de, Sırpların kaderinin Osmanlıların eline düştüğü Kosova Savaşında, Bakirenin Çar Lazar'a getirdiği mesajı aktarır.[178] 1571'deki İnebahtı zaferi ise, Pius V tarafından, Romalı hayır kurumlarında çekilen tesbihlere bağlanır.[179] Bugün dahi, Bakirenin militan görünümü, Hıristiyan Müslüman çatışmalarında su yüzüne çıkıveriyor.[180] Müslümanların tarafında ise, el-Busiri, Şefaatçi-Peygamberi överken, her veliye zaferin Muham-

---

[175] Abdurrahman Âl eş-Şeyh, *Fethu'l-Mecid Şerh Kitabi't-Tevhid,* with notes by 'Abdülaziz İbn Baz (Beyrut: Dar al-Kitab al-'Arabî, 1415/1995), ss.251-9.

[176] İnsan toplulukları, özellikle liminal mevkide bulunanlar, kimlik kavramlarını tipik biçimde saflık cinsinden ifade ederler. (Douglas, s.124.) Böylece burada Öteki, ihlal ile korkutan olur.

[177] Arthur S. Way (tr.), *The Song of Roland* (Cambridge: CUP, 1913), ss.74, 91..

[178] James W. Wiles (tr.), *The Mountain Wreath of S.S. Nyegosh, Prince-Bishop of Montenegro 1830-1851* (Londra: G. Allen and Unwin, 1930), s.70n.

[179] Graef, cilt2 s. 17.

[180] Filistinlileri, 1982 yılında Sabra ve Şatila mülteci kamplarında katleden Falanjistlerin bir çoğunun silahının dipçiğinde, Meryem'in resmi vardı; bkz. Robert Fisk, *The Independent,* 3 Aralık 1997. Medjugorje'de yakın zaman önce, Meryem'in, Hırvatlar'daki Müslüman karşıtı hissiyatın odağında yer aldığı olaylar hakkında, bkz. Ed Vulliamy, *Seasons in Hell: Understanding Bosnia's War* (Londra: Simon and Schuster, 1994), s.260: "hediyelik eşya dükkanlarında, tablalar içinde, Svastikalar, Malta Haçları ve Nazi sembollerinin hemen yanında, Meryem'in heykelleri satılıyordu. HVO [Hırvat militanlar] Kutsal Şehirde Müslümanları barındıranların, bizi evlerinden atmaları gerektiğini söylüyorlardı."

med tarafından verildiğini iddia eder. O Ümmetin Koruyucusudur "bir aslanın yavrularını koruduğu gibi"[181]

Bu saflık teması önemlidir, çünkü hem Hıristiyan Bakire, hem de İslam Peygamberi sadece arabulucu velayetleri dolayısıyla seçilmemişlerdir; onlar ilahi kelamın da alıcısıdırlar. Bundan dolayı, onların masumiyetleri teması sürekli tekrarlanır: Peygamber *afif*dir,[182] yani saf ve ölçülü, ve "çadırındaki bir bakireden daha hayalıdır".[183] Tıpkı Bakirenin arındırılması gibi, Peygamber de çocukken kalbinin meleklerce yıkanıp, Allah kelamına hazır hale getirilmesini tecrübe etmiştir.[184] Bir çok yorumcu, İsa ile Kur'an arasında olası bir ezoterik benzerlik üzerinde durmuşlardır; veya Hıristiyanlık'taki, cinsel açıdan masum bir taşıyıcıyı gerektiren Enkarnasyon doktrini ile Harry Wolfson'un "nüzul" (inlibration) adını verdiği şey[185]; yani Cebrail'in "ümmi" Peygambere "kitap haline gelmiş Kelam"ı[186] ilham etmesi arasındaki benzerlik üzerinde. Bu benzerliğin, Kristolojinin, Kur'an'ın statüsü hakkında sonradan ortaya çıkan kelam tartışmaları üstündeki objektif tarihi etkisini yansıttığı iddia edilmiştir. Gerçekten de Kur'an'ın mahluk olduğuna inanan Mutezililer, Sünni dünyadaki karşıtlarını, Hıristiyan doktrinine meyletmekle itham etmişlerdir.[187]

---

[181] Busiri, fasl 8.

[182] Nablusi, *Nafahat*, ss.147, 156 etc; Hassan İbn Sabit, ss.137, 151. Arapça olmayan dillerde, *mustafa*nın çift anlamı korunamayacağı için, tercih edilen terim genellikle *pür-safa* olmuştur, bkz. mesela Süleyman Çelebi, s.76.

[183] Buhari, Menakıb, 23.

[184] İbn Hisam, s.106; bunun Meryem'e olan ile benzerliğine dikkat çekilmiştir Anawati, 'Immaculate Conception,' s.459.

[185] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge [Mass] ve Londra: Harvard University Press, 1976), s.244.

[186] Bkz. mesela Pahlavi, s.97, özellikle de bazı ezoterikler mesela F. Schuon, *The Transcendental Unity of Religions* (Londra: Faber and Faber, 1953), s.139: "Bu bakış açısıyla, Peygamberin fonksiyonu, anolojik ve sembolik olarak, Kutsal Bakireninki iie tıpatıp aynıdır. Bakire de benzer şekilde, Kelimeye alıcılık yapan bir "zemin"dir.; bkz. also Pallavicini, s.128.

[187] Bkz. mesela el-Me'mun'un Mutezili olmayan ulemayı, "Meryem'in oğlu İsa yaratılmadı, çünkü Allah'ın kelimesiydi" dedikleri için kınadığı mektup. Ona göre

Aradaki illiyet bağı hakkındaki teoriler, ilk kez Carl Becker tarafından etraflı bir şekilde ele alınacaktır.[188] Becker "Kur'anolojik" tartışmanın köklerini, Şamlı Aziz John ve Theodore Abu Qurra'nın kristoloji tartışmalarında arar. Sonraları bu spekülasyonun üzerine Gardet ve Anawati düşecektir.[189] Wolfson ise meseleyi detaylandıracaktır.[190] Bir çok diğer etkilenme teorisinde olduğu gibi, burada da elde ancak ikincil derecede deliller bulunur. Allard, Watt ve Madelung gibi yazarlar ise, bu teoriyi ciddiye almama eğilimindedirler.[191]

İslami doktrinlerin gelişiminin nedenleri hakkında Hıristiyanların ortaya attığı iddiaların zayıf oluşu, aradaki benzerliğin önemli olmadığı anlamına gelmez. Çekici kurtuluş tasarrufu, Katolik teolojinin "doğal işaret" adını verdiği şeyi talep eder. Sadece kutsalın tarih içindeki asli tezahürünü değil; onu simgeleyecek ve onun dönüştürücü gücünü gösterecek, onunla bağlantılı insan modelini de gerektirir. Hıristiyanlık'ta doktrinin evrilme süreci boyunca, dikkatler, Q-metninin ve sinoptik İncillerin İsa'sından (ki onların içinde İsa, öncelikle bir ahlaki örnek olarak resmedilir) uzaklaştı; ve Aziz Pavlus'un ilham verdiği ilahi kurtarıcı fikri önem kazandı. Ete kemiğe bürünmüş kelam (İsa) normal beşeriyetten uzaklaştırıldığı ölçüde, *imitatio Christi* fikrinin uygulanması müşkülleşir. Bu durum da, dini yaşayışta pratik sorunlara neden olur; çünkü bu, İslam'daki tabiri ile, sadece günahsızlık anlamındaki ismet sıfatını değil, taklit edilemezlik an-

---

ulema, böyle diyerek, Hıristiyanlara benzemiştir. Tabari, *Tarikh*, cilt III/2, s.1118.

[188] C.H. Becker, *Islamstudien* (Leipzig, 1924), cilt1 ss. 432-449.

[189] Louis Gardet ve M.M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane* (Paris: Vrin, 1948), ss.38-9.

[190] Wolfson, s.313.

[191] Michel Allard, *Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1965), s.161; W. Montgomery Watt, 'Early Discussions about the Qur'an', *Muslim World* 40 (1950), ss.27-40 ve ss.96-105, bkz. s.27; Wilferd Madelung, 'The Controversy on the Creation of the Koran', ss.504-525 of J.M. Barral (ed.), *Orientalia Hispanica* (Leiden: E.J. Brill, 1974), bkz. ss.512, 518-21.

lamındaki icaz sıfatını da gerekli kılar. İslam'da bir Aziz Pavlus'un var olmaması, ilahi tenzih üzerindeki semitik vurguyu ebedileştirmiştir. Aynı durum, Peygamberin bir insan olduğu ve onun örnek alınabilirliği üzerine yapılan vurguda da geçerlidir. Platonik ilahlaştırma temaları, veya *mysterium fascinans*a, O'na daha önce yaklaşmışların vasıtasıyla yaklaşma ihtiyacının İslam'daki aksi, zamanla Peygamberi *hyperdulia* doktrinini kabul edilebilir kılmıştır. Gene de bu, Sünni İslam dairesi içinde hiçbir zaman, kişiye tapma (*latria*) noktasına gelmemiştir. Mutasavvıf şairlerin ısrarla belirttikleri gibi:

> Hıristiyanların peygamberleri için söylediklerini söyleme de
> Sonrasında onu [Muhammed'i] nasıl översen öv, ve bunu iyi yap
> Esasen söylenebilecek şudur, o ölümlü bir insandı
> Ve Allah'ın tüm yarattıkları içinde en mükemmeliydi[192]

[192] Busiri, fasl 6.

Sonuç

Her ne kadar Meryem Kur'an'da, en az İncil'deki kadar yer alıyorsa da, zamanla geliştirilen ilahi kurtarıcı olarak İsa doktrini, nihayetinde onu, Katoliklik bağlamında, Müslümanların genelde ona atfettikleri mevkiden çok daha üst bir mevkiye taşımıştır. Kelam ilmi açısından önemsiz olması ve bakireliğinin bir rol modeli olarak sunulmasında zorluk meydana getirmesi sebebiyle, zahiri İslam pek nadiren ona, Kur'an'da ayrılan lirik ve kapsamlı yerin mütekabili bir yer ayırmıştır. Bununla beraber, Ortaçağ Hıristiyanlığındaki parıltılı mariolojiler, bir ölçüde, İslam'ın batıni çevrelerinde hikmetli dişiyi temsil maksadıyla kullanılan Leyla benzetmesiyle paralellik arzeder. Leyla, İbn Arabi geleneğince, dişil prensibin üst düzey teorilerinin bir bileşeni olarak istimal edildi. Gene de bunun, Hıristiyanlık'taki genel anlayıştan bir hayli farklı bir tarzda yapıldığını teslim etmek mecburiyetindeyiz. Hem Leyla hem de Hıristiyan Meryem yaratılışa dönük aktif rolleri dolayısıyla övülüyorsa da; Müslümanlar *mediatrix* pasif, alıcı ve Allah'a dönük yönüne fazla dikkat çekmemişlerdir. Bunun bir nedeni, belki de, alıcı kadın imajının, daha dünyevi bir figür olan Fatıma'nın şahsında zaten gerçekleşmiş olmasıdır. Bazen Leyla, *in potentia* yaratılışa neden olmak suretiyle, Allah için de kullanılan bir benzetme olmuştur. Başka zamanlarda ise, Peygamber'in vücut bulmadan önceki halini, ya-

ni Ahmed'i, tanımlar. Buradan yola çıkarak iddia edilebilir ki, tarihsel olarak erkek olan dini modeller ve arketipler, cinsiyet ile alakalı değerleri belirlemekte, feminist düşünürlerin farz ettikleri kadar etkili değillerdir.[193]

İster Peygamberi işaret ediyor olsun, ister olmasın, Leyla, hiçbir şekilde cinsiyet ile alakalı bir kurtuluş sisteminin parçası değildir. Cinsiyetin önemli yer işgal ettiği Augustinyen dinamik ve müteakip Batılı soterioloji (kurtuluşun nasıl elde edileceği araştırması), dişi olanı vücut ve günah ile, eril olanı ise kurtuluş ile bağlantılandırmıştır. Bu bakış açısı, İslami teolojiye ve tasavvufa tamamen yabancıdır. Mary Daly, Meryem'in günahsızlığı doktrinini kurtarmaya çalışırken şöyle der "bu doktirin kendi İsevi bağlamından bağımsız olarak, "ilk günahtan" azade kabul edilmek suretiyle, dişinin erkek tarafından "kurtarılmaya" muhtaç olmadığını söyler."[194] Bu şekilde tekrar tanımlama çabaları Müslümanlar arasında vuku bulmamıştır. Bunun sebebi, tıpkı onların Allah inancı gibi veya "kitap haline gelmiş Kelam" inancı gibi, soteriolojilerinin de cinsiyet ile ilgili bir ima taşımıyor oluşudur.

Dini ilimler metodolojisi bağlamında, daha yetkin bir fikre sahip olunabilir. Dinlerarası anlayış ve karşılaştırma, kişiler değil de; kalıplar ve tefsir usulleri dikkate alınarak yapılır ise, genellikle daha iyi netice verir. Katolik ve Müslüman Meryem arasındaki basit bir karşılaştırma, bu inançların kategorik farklılıklar ile ayrıldığı sonucunu verir. Zahiri *medrese* İslam'ında, bakire bir arketipin, doktrinsel kullanımına yer yoktur. Üstelik Meryem'in kurtuluş tarihi içinde herhangi bir rol üstlenmesine de izin verilmez.

---

[193] Janet Martin Soskice'in yaptığı İsa figürünün cinsiyetin belirsizliği argümanı için bkz. 'Blood and Defilement: Jesus, Gender and the Universality of Christ', *ET: The Bulletin of the European Society for Catholic Theology* 2 (1994), ss.230-41, Bu Muhammedi Leyla'ya, sufilerin bağlanması hali ile de desteklenebilir. İki örnekte de, dini imgelem, tarihi prototiplerin cinsiyetini belirsizleştirmekte veya değiştirmektedir.

[194] Daly, s.87.

Bu medrese İslam'ında Meryem'in anlamı, onun farklı İslam kültürlerinde, tatmin edici kadınlık modelleri inşa etmek için, ümmetin hafızasında yer eden dişi karakterlerden biri, belki de onların en seçkini olması ile sınırlıdır.

Eğer tarihte İslam'ın ifadesi, tamamen zahiri bir şekilde vücut bulmuş olsaydı, Durkheimyen yapısalcı bir çıkarsama olan, İslam'da cinsiyet ile alakalı imajlar sadece "bağımlı değişkenlerdir" iddiası gerçek olabilirdi. Buna karşın, yukardaki kısa özetin de gösterdiği, ve çağdaş akademik dünyanın da kabul etmeye başladığı gibi, İslam'ın kavramsal çekirdeğini *kelam* ile bir tutmak, indirgemeciliğin pençesine düşme tehlikesi taşır. Bu hatanın temelinde, Hıristiyan geleneğinde merkezi yapıyı oluşturan şeyin, İslam'da da merkezi olduğu zannı yatar. Ortaçağ'da Müslümanların kabul ettiği gibi, inanç açısından, tasavvufun da en az kelam kadar önemli bir disiplin olduğunu kabul edersek, (ki bu yön Hıristiyanlık'ta marjinal kalmıştır), önemli benzerlikleri de içinde barındıran yepyeni perspektiflere kapı aralamış oluruz.

Anselm, kişinin Bakireye "o denli saflık" atfetmesi gerektiğine inanırdı ki "böylesi bir saflığı kişi, Tanrı hariç kimse için düşünememeliydi bile"[3] Benzer bir arzu, İslam'da da iş başındadır. Bunun sonucu olarak, Hıristiyanlığın Meryem'ine ve metatarihsel İslam Peygamberine atfedilen roller, semboller ve kişilik özellikleri birbiri ile benzeşir. Mircea Eliade maalesef İslam'a gerektiği kadar eğilmemiştir; fakat onun Ay, inci, ve deniz gibi arkaik semboller hakkındaki çalışması; bunların benzeşmeyen dini kültürlerde de karşılaştırılabilir roller üstlendiklerini ortaya koyması bakımından önemlidir.[4] Ayrıca, İslam araştırmacılarının, yeni yeni kapısını çaldıkları kaynaklara dayanılarak yazılması da bu eserin önemini arttırır. Muhammed ve Meryem, sa-

[3] Alıntılayan Oberman, ss.276-7.

[4] Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (Londra ve New York: Sheed and Ward, 1958), ss.154-187, 205-7, 440; Ay için bkz. gene onun *The Myth of Eternal Return*, 86-8.

dece eskatolojide ve mistik kozmolojide bir çok ortak yükümlülüğü paylaşmakla kalmazlar, aynı zamanda çoğunlukla aynı metaforlar ile de tanımlanırlar. Bu durum, Eliade'ın, bir dinin sosyal dinamikler ile ancak bir yere kadar anlaşılabileceği inancını destekler mahiyettedir. Ona göre, dinlerin barındırdıkları ve soteriolojilerini tanımladıkları zengin sembolik kelime haznesi kendini, formel zahiri teolojiye ve kültürel bağlamdaki farklılıklara rağmen, büyük ölçüde benzer şekillerde ifade eder. Zamanla, hem İslam'ın hem de Katolikliğin primordiyal sembolleri barındırmak ve beslemek için tatminkar teknikler bulduklarını kabul eden akademisyen sayısı arttıkça, kurulan diyalog vasıtasıyla, karşılaştırmanın nasıl yapılması gerektiği öğrenilecek ve elde edilen ürün, tüm geçmiş tahminlerin ötesinde bir berekete sahip olacaktır.